D
31,01 00387742 3

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

L X

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
Laoqs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTIÈME

TORONTO LIBRARY

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1910

436218
6.6.45

DS
101
R45
t.60

LE TEMPLE DE JÉRUSALEM

(SUITE ET FIN [1])

5. *L'intérieur de l'enceinte sacrée.*

Josèphe nous a donné peu de détails sur l'enceinte sacrée qu'il appelle *le second hiéron*. La Michna est ici encore bien plus explicite. Sans vouloir donner à ses dires plus de valeur qu'ils n'en méritent, j'ai pensé qu'il ne serait pas sans intérêt de les rapporter, sauf à les discuter autant qu'il nous sera possible de le faire.

L'atrium des femmes, disent donc les rabbins[2] (voir *Planche V*), était d'une longueur de 135 coudées, sur 135 de large. Dans ses quatre angles se trouvaient quatre salles, chacune de 40 coudées, et qui n'étaient pas recouvertes. L'atrium des femmes était tout uni et de même niveau dans toutes ses parties; mais on le délimita, à l'intérieur, par une tribune, afin que les femmes pussent regarder d'en haut et les hommes d'en bas, sans être mêlés. Et 15 degrés montaient du milieu (de son extrémité occidentale) à l'atrium d'Israël, répondant aux 15 degrés qui se rencontrent dans les Psaumes : c'est là que les Lévites chantaient. Ces degrés n'étaient pas droits, mais contournés à la façon d'une surface semi-circulaire.

Il y avait des salles, sous l'atrium des Israélites, qui s'ouvraient dans l'atrium des femmes[3] : c'est là que les Lévites plaçaient leurs cithares et leurs nables, avec les cymbales et tous les instruments de musique.

L'atrium d'Israël était de 135 coudées de long, sur 11 de large. L'atrium

1. Voyez *Revue*, t. LIX, p. 14 et 161.

2. *Middot*, II, 5, sqq.

3. L'Empereur dit à ce propos : « R. Chemaïa explique assez heureusement ce passage, quand il dit : « Il y avait au-dessous (de l'atrium d'Israël) des cavités « qui s'ouvraient du côté de l'atrium des femmes, dans l'élévation couverte par les « 15 degrés. »

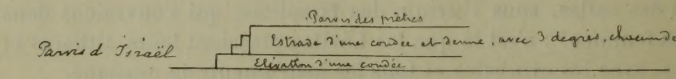
des prêtres était, de même, de 135 coudées de long, sur 11 de large. Les saillies des poutres formaient la division entre l'atrium d'Israël et celui des prêtres. R. Eliézer, fils de Jacob, dit : Il y avait une élévation, de la hauteur d'une coudée, sur laquelle se trouvait une estrade, où conduisaient trois degrés, chacun d'une demi-coudée. On trouve de là que l'atrium des prêtres était de 2 coudées et demie plus haut que celui d'Israël. La longueur de l'atrium entier était de 187 coudées, sur 135 de large. Et il y avait là treize adorations[1]...

L'autel, lit-on plus loin[2] (voir *Planche VI, fig. 1 et 2*), était de 32 coudées de côté sur chaque face. A la hauteur d'une coudée, il rentrait d'une coudée, ce qui formait sa base, et, à partir de là, il n'avait plus que 30 coudées sur chaque face. Il montait de 5 coudées et rentrait alors d'une coudée, ce qui formait le circuit. Dès lors, il n'était plus que de 28 coudées sur chaque face. L'espace occupé par les cornes prenait une coudée de chaque côté, de sorte qu'il ne restait plus sur chaque face que 26 coudées. L'emplacement réservé pour la circulation des prêtres était d'une coudée de chaque côté, de sorte que le lieu du feu comprenait sur chaque face 24 coudées. R. Yosé dit : Dans le principe, l'autel ne comptait que 28 coudées sur chaque face. Il rentrait et s'élevait, avec ces dimensions, jusqu'à ce que le lieu du feu fût de 20 coudées sur chaque face. *Ceux qui avaient subi la captivité, étant de retour, lui ajoutèrent* 4 coudées au nord et 4 à l'occident, en forme de la lettre *gamma* (Γ), parce qu'il a été dit dans Ezéchiel (XLIII, 16) : Ariel est de 12 coudées en long sur 12 en large, en carré. On aurait pu en conclure qu'il n'avait que 12 coudées sur chaque face ; c'est pourquoi, en disant : *vers ses quatre côtés*, il montre que, du milieu, il mesure 12 coudées en chaque sens[3].

Il y avait, en outre, un chemin montant, du côté du sud de l'autel, sur une longueur de 32 coudées et une largeur de 16[4].

Il y avait un bassin entre le vestibule, אולם, et l'autel, et il s'étendait du côté du sud[5].

1. Il y a évidemment ici une interpolation dans le texte rabbinique. On reprend en effet, en cet endroit, le texte que nous avons déjà lu chap. II, n. 3, relativement au *dryphactos*. Quant à la phrase précédente, nous la retrouverons plus loin, chap. V, n. 1, d'où elle semble être venue s'égarer ici. Pour ce qui est de l'élévation de l'atrium des prêtres au-dessus de celui d'Israël, voici comment on pourrait la représenter graphiquement.



2. Chap. III, 1.

3. En avouant eux-mêmes, dans ce texte, qu'ils parlent de l'autel tel qu'il existait *au retour de la captivité*, les rabbins confirment l'assertion par nous émise plus haut, à savoir que certains détails donnés par la Michna concernent l'ancien temple et non celui d'Hérode.

4. *Loc. cit.*, 3.

5. *Ibid.*, 6.

La longueur de l'atrium entier était de 187 coudées, sur 135 de large. La longueur de 187 coudées, comptée d'orient en occident, sur une largeur de 135, se décomposait ainsi : le lieu de circulation des prêtres, 11 coudées; l'autel, 32; l'espace entre le vestibule et l'autel, 22 coudées. Le temple, avec le sanctuaire, comprenait 100 coudées. Il y avait ensuite 11 coudées derrière le lieu du propitiatoire.

Du nord au sud, les 135 coudées étaient ainsi réparties : depuis la montée jusqu'à l'extrémité de l'autel, 62 coudées[1]; de l'autel aux anneaux[2], 8 coudées; le lieu des anneaux, 24 coudées; ensuite, des anneaux aux tables, 4 coudées; des tables aux colonnes, 4; des colonnes au mur de l'atrium, 8 coudées. Ce qui reste était rempli soit par l'espace depuis la montée jusqu'au mur (côté sud), soit par l'emplacement des colonnes[3].

Il y avait six salles dans l'atrium : trois au nord, trois au midi. Celles du nord étaient appelées : la salle du sel, la salle de Parouah, la salle des laveurs. Dans la salle du sel, on déposait le sel pour les offrandes; dans la salle de Parouah, on salait les peaux des victimes et, sur sa toiture, était le bain pour le grand-prêtre dans la fête de l'expiation; la salle des laveurs servait à laver les intestins des victimes; et un escalier en spirale montait au toit de celle de Parouah (pour le bain du grand-prêtre).

Celles du midi étaient : la salle du bois, la salle de la source, la salle de la pierre taillée. Au sujet de la salle du bois, R. Eliézer, fils de Jacob, dit : J'ai trouvé à quoi elle servait[4]. Aba Chaoul dit : C'était la salle du grand-prêtre comme l'autre (!). Ces trois avaient une toiture pareille. Pour ce qui est de la salle de la source, il y avait un puits creusé, surmonté d'un système à poulie pour puiser et qui servait à fournir d'eau tout l'atrium. Dans la salle de la pierre taillée, הגזית, se tenait le grand Conseil d'Israël, qui jugeait même les prêtres[5].

J'ai annoté ce texte de plusieurs observations, qui montrent combien il est peu sûr. Quant aux mesures données par les rabbins

1. Le total est inexact : il faut lire 64.

2. Nous lisons III, 5 : « Il y avait, au nord de l'autel, six rangées d'anneaux, qui en comprenaient chacune quatre. *Il en est qui affirment* qu'il y avait quatre rangées, dont chacune en comprenait six. Ils servaient à immoler les victimes. Le lieu affecté aux victimaires était au nord de l'autel et il y avait huit colonnes basses qui supportaient des pièces de bois de cèdre carrées. On y avait fixé des crocs de fer de façon à ce que chaque pièce de bois en comprît trois rangées. On y suspendait les victimes du sacrifice et on les dépouillait de leurs peaux sur des tables de marbre qui se trouvaient entre les colonnes. »

3. Ces mesures manquent de précision. Même pour celles données pour le nord de l'autel, on ne peut obtenir en les additionnant la somme voulue.

4. Cette façon de parler confirme ce que nous avons dit plus haut sur le peu de sûreté que trahissent parfois les affirmations des rabbins. La même réflexion de R. Éliézer, suivie du témoignage d'Aba Chaoul revient II, 5, quand la Michna veut spécifier l'affectation des quatre salles du parvis des femmes.

5. *Loc. cit.*, 2 et 3.

pour toute l'enceinte sacrée et ses détails, je les ai reportées sur le plan ci-joint (voir *Planche V*), qui les donne dans leur ensemble. Or, il y a dans ce plan plusieurs particularités qui surprennent. C'est d'abord l'ampleur donnée au parvis des femmes, surtout si on la compare à l'exiguïté vraiment déconcertante attribuée à celui d'Israël : celui des femmes, en effet, mesure 135/135, tandis que celui d'Israël est réduit à 135/11. Et, à supposer, ce que la Michna ne semble pas admettre, que l'on eût abandonné également aux hommes les deux portiques internes latéraux, au nord et au sud de l'autel, chacun de 60/8, ce serait, semble-t-il, bien peu encore pour les cérémonies publiques; à moins que la tribune élevée dans le parvis des femmes ait eu pour objet de servir habituellement, et non en certaines circonstances particulières seulement, et que, par le fait, le parvis des femmes fût devenu partie intégrante de celui d'Israël.

En outre, la Michna compte, entre l'autel et le vestibule, 22 coudées ; mais elle place, en ce même endroit, une série de marches couvrant nécessairement au moins 19 coudées, et il est évident, par son texte, que ces 19 coudées font partie des 22, mentionnées d'abord. Il reste donc à peine 3 coudées pour séparer l'autel des degrés. Il y a là un défaut indéniable de proportions.

J'ai fait observer aussi dans le texte que les mesures données par la Michna pour la largeur de l'enceinte ne paraissent pas exactes. En effet, en additionnant les mesures de détail données, on obtient comme total, pour la moitié de l'enceinte, 62 coudées, et 124, par conséquent, pour l'ensemble, au lieu de 135, ce qui fait 11 coudées non accusées.

Les rabbins nous disent encore qu'il y avait six salles dans l'atrium supérieur, dont trois au nord et trois au sud. On serait naturellement porté à placer ces salles contre le mur d'enceinte, entre les diverses portes. On placerait en particulier volontiers les salles, qui servent à garder le sel et surtout à saler les peaux des victimes ou à laver leurs instestins, à proximité de l'autel et de l'endroit de l'immolation. Mais le soin que l'on a pris de nous détailler tous les points, au nord de l'autel jusqu'au mur extérieur, ne nous permet pas de le faire.

Il est vraiment regrettable que nous ne puissions pas ici, comme nous l'avons fait ailleurs, à l'aide des données de Josèphe, préciser plus positivement la valeur du texte rabbinique. Nous l'avons pu faire cependant déjà, pour ce qui concerne les dispositions du temple. Quant à l'autel, Josèphe nous dit qu'il avait 50 coudées de côté. Une telle assertion, rapprochée du texte de la Michna, a dû

amener plus d'un critique à sourire dédaigneusement des « chiffres exagérés de Josèphe ». Pour moi, j'avoue que les expériences que nous avons faites précédemment me donnent à réfléchir et je me demande si Josèphe ne serait pas seul à nous donner les vraies proportions de l'autel du temple d'Hérode. Je me suis permis plus haut d'attirer l'attention du lecteur sur ce point que, quand il s'agit de l'autel, les rabbins parlent sûrement de celui qui existait *au retour de la captivité*. Cela, rapproché des observations que nous avons eu l'occasion de faire plus haut, démontre d'une façon certaine tout au moins que les rabbins ont confondu des souvenirs relatifs aux différents temples et nous fait un devoir ici encore de nous tenir en garde contre leurs assertions.

Il est remarquable que dans les trop rares cas où Josèphe nous donne des mesures ayant trait à l'enceinte sacrée, ces mesures ont quelque chose de plus grandiose à la fois et de plus harmonieux que les proportions mesquines et défectueuses qu'indiquent les rabbins. Nous l'avons vu pour les portes du temple ; nous venons de constater que les dimensions données pour l'autel sont dans le même sens ; il en est de même pour l'enceinte sacrée (voir *Planche VII*).

Et d'abord Josèphe distingue, comme je l'ai remarqué plus haut, entre le *dryphactos* et le mur d'enceinte, l'espace occupé par les marches des 10 coudées de l'esplanade. En outre, il compte déjà ici quatorze marches au lieu des douze de la Michna. Puis, il nous signale cinq autres marches, conduisant à chacune des portes latérales. Mais c'est surtout quand il s'agit du mur d'enceinte et de ses portes, que les proportions semblent prendre une tournure autrement grandiose que celles des rabbins. On se rappelle alors instinctivement, d'une part, que nous avons surpris plus d'une fois, dans la description des rabbins, des détails relatifs à l'ancien temple et, en même temps, que Josèphe nous a dit d'Hérode[1] qu'il s'était proposé de reconstruire le temple « *en en augmentant le péribole et en lui donnant une élévation plus imposante* ».

En effet, le mur s'élève, au-dessus du parvis extérieur ou des gentils, à une hauteur de 40 coudées. A l'intérieur du mur, l'espace compris entre les portes est occupé par des portiques, « supportés par des colonnes merveilleusement belles et grandes et qui étaient rejetées loin du mur d'enceinte, plus à l'intérieur, devant les salles du gazophylacium ».

Quant aux portes, au lieu des dimensions de 20/10 coudées, que leur assignent les rabbins, Josèphe leur donne 30/30 coudées, ce

1. *A. J.*, XV, XI, 1.

qui fait, puisque le mur, comme le dit le même auteur, ne s'élevait qu'à 25 coudées au-dessus du sol intérieur, que ces portes dépassaient ce mur de 5 coudées, soit qu'elles atteignaient dans leur faîte, au-dessus du parvis extérieur, la hauteur absolue de 45 coudées. Quant aux pylônes, dans lesquels se trouvaient ces portes, « ils allaient au delà de l'entrée en s'élargissant à l'intérieur, ayant de chaque côté des exèdres en formes de tours, mesurant 30 coudées en largeur et en longueur, et plus de 40 en hauteur. Chacun était supporté par deux colonnes d'un périmètre de 12 coudées (soit 3 coudées 4/5 de diamètre). Ils étaient tous de mêmes dimensions, sauf celui... de la porte Corinthienne. Mesurant, en effet, 50 coudées de haut, il avait des portes de 40 coudées. »

Si maintenant nous tentons de transporter ces mesures sur le plan donné par la Michna, nous trouverons que la chose est irréalisable, et nous nous voyons forcés d'en conclure que l'atrium attribué par Josèphe à Hérode est plus vaste que celui dont les rabbins nous ont donné les dimensions. J'ai essayé dès lors, dans le plan ci-joint (voir *Planche VII*), de reconstituer l'enceinte sacrée d'Hérode, d'après les données de Josèphe. J'obtiens ainsi une enceinte de 450/320 coudées, au lieu de celle de 322/135 des rabbins.

Il faut observer d'abord que les mesures totales, que je viens de donner, pour la longueur et la largeur de l'enceinte sacrée, peuvent à la rigueur, être réduites. Je dis à la rigueur, car, comme on le verra, d'après le compte rendu que je vais donner, de la façon dont j'ai cru devoir compléter le plan de Josèphe, je pense pouvoir affirmer que je n'ai usé qu'avec une réserve très prudente de la latitude que me laissaient les omissions de l'historien. D'ailleurs, je ne crois pas, pour le moment du moins, qu'une réduction des dimensions proposées s'impose.

On pourra remarquer, en effet, que la largeur de 320 coudées, à laquelle j'ai été amené, correspond, dans la carte publiée en 1906 par M. A. Kuemmel, à peu près exactement à la dimension nord-sud de l'esplanade surélevée, qui se trouve encore actuellement au milieu du Haram ech-Chérif et sur laquelle se dresse la mosquée dite d'Omar.

Quant aux 450 coudées de long auxquelles j'aboutis, la largeur de l'esplanade totale ne semble pas s'opposer à leur admission. Si, en effet, nous traçons le mur sud de l'enceinte sacrée à l'extrémité sud de l'esplanade centrale actuelle, dont il vient d'être question, nous remarquerons qu'en ce point la grande esplanade atteint, sur la carte citée, la largeur approximative de 550 coudées. En laissant,

de chaque côté, 30 coudées pour chacun des deux portiques extérieurs, comme le réclame Josèphe, il nous restera donc encore 40 coudées à distribuer de part et d'autre entre l'extrémité des portiques et celle de l'enceinte sacrée, soit à l'orient, soit à l'occident.

Le point capital qui m'a guidé dans le tracé de cette enceinte, ce sont les détails que Josèphe nous fournit sur les portes et les pylônes, particulièrement lorsque cet auteur dit de ces pylônes qu'à l'intérieur ils allaient en s'élargissant, formant de chaque côté deux exèdres, chacun de 30 coudées de long et de large, et supportés chacun par deux colonnes. J'ai compté les 30 coudées de large de chaque exèdre à partir du milieu même de la porte, afin de ne rien leur donner de trop, limitant chacun d'eux par un mur tracé perpendiculairement sur le mur d'enceinte. Quant aux deux colonnes qui supportaient chacun de ces exèdres, il m'a semblé qu'elles devaient tenir lieu de mur du côté de l'intérieur, les deux exèdres de chaque pylône s'ouvrant ainsi en face l'un de l'autre. Aussi bien cette disposition, outre qu'elle semble exigée par le fait que les vantaux des portes devaient s'ouvrir à l'intérieur de l'enceinte, paraît ainsi donner aux entrées des pylônes plus d'ampleur.

C'est entre ces divers pylônes qu'il faut placer le mur d'enceinte proprement dit, qui, d'après Josèphe, vu de l'intérieur, ne dépassait pas la hauteur de 25 coudées. Mais l'historien, tout en nous donnant les mesures des pylônes, ne nous a pas dit à quelle distance ils se trouvaient l'un de l'autre, soit la longueur que couvrait le mur entre eux. Pour ne pas étendre le plan outre mesure, j'ai limité cet espace intermédiaire occupé par le mur à 30 coudées de long. J'ai remarqué qu'il résultait de ces dispositions, à l'intérieur du mur d'enceinte, entre chaque pylône et le pylône voisin, un espace carré de 30 coudées de côté, fermé sur trois de ses côtés par un mur, et qu'il suffisait dès lors de limiter par un quatrième mur, du côté de l'intérieur, pour en faire une salle. J'ai obtenu de la sorte ce que Josèphe appelle les salles du gazophylacium ou les garde-meubles du temple. Il s'est trouvé, par le fait, que le parvis d'Israël donnait six salles de cette sorte, dont trois au nord et trois au midi, comme le veut la Michna, et que, conformément au même document, l'atrium des femmes en comprenait quatre, situées chacune en l'un des angles de ce parvis. J'ai dû mettre les deux salles de l'extrémité occidentale en recul sur le temple, pour respecter les pylônes des deux dernières portes. Il en résulte que le mur d'enceinte en est rejeté d'autant et permet d'établir derrière le temple l'exèdre, que mentionne Josèphe,

en cet endroit, et sur lequel il dit que les Juifs élevèrent un mur, au temps d'Agrippa II, pour empêcher le roi de contempler, du haut de son palais, ce qui se passait dans le temple. C'est probablement là aussi ce qu'entendent les rabbins par l'espace de 11 coudées qu'ils signalent derrière le propitiatoire.

Le pylône de la porte de séparation des femmes laisse, sur chacun de ses côtés, un espace libre qui devait avoir, en principe, la même élévation que le parvis d'Israël, comme semblerait l'indiquer la situation occupée par les degrés de la porte du cantique. C'est probablement là que dut être élevée la tribune dont parle la Michna et qui, d'après ce même texte, limitait l'atrium des femmes et permettait à celles-ci de voir d'en haut les cérémonies.

Quant à la grande porte orientale, son pylône ayant, d'après Josèphe, des dimensions de 40 coudées, au lieu de 30, comme aux autres portes, formera, sur chacun de ses côtés, par sa jonction avec les pylônes des portes latérales, des chambres de dimensions bien plus considérables. La Michna dit à ce propos que ces chambres, dans l'atrium des femmes, n'étaient pas couvertes, ce qui semblerait confirmer l'hypothèse émise par moi sur la façon dont ces salles résultèrent de l'utilisation des murs des pylônes. Elle donne à ces mêmes chambres 40 coudées, mais sans spécifier en quel sens. D'après les données de Josèphe, il faudrait restreindre cette mesure au sens de la largeur et aux salles voisines du pylône de la porte orientale.

Le portique ou la galerie intérieure étant, d'après Josèphe, situé par devant les salles, entre les portes, et en tout semblable aux portiques de la grande esplanade, sauf qu'il n'était pas doublé, je lui donne 15 coudées de large au lieu de 30 qu'en ont, d'après le même auteur, ceux du hiéron extérieur. J'ai tracé, par devant les colonnes du portique, le *geisiôn* dont parle Josèphe, servant à séparer le parvis des prêtres de celui d'Israël, en enfermant le temple et l'autel, et lui ai ménagé, en regard de chaque porte d'entrée, des ouvertures avec les degrés requis par les rabbins. Le faisant aboutir contre les salles de l'extrémité occidentale, j'ai obtenu par le fait, pour ces salles, les deux portes dont parlent les rabbins, donnant l'une sur le parvis des prêtres et l'autre sur celui d'Israël. Ce *geisiôn* comprend un espace de 20 coudées entre ses extrémités, nord ou sud, et les ailes de la façade du temple, le chemin incliné de l'autel semblant exiger à peu près cet espace. Il comprend également 20 coudées entre sa partie sud et l'autel, et 20 encore entre l'autel et les marches du vestibule.

Quant à l'autel, étant donné les proportions de l'enceinte, rien

ne semble s'opposer à ce que nous lui donnions les dimensions indiquées par Josèphe, soit 50 coudées de côté sur 15 de haut (voir *Planche VI, fig. 3*). On peut, d'après la carte de M. A. Kuemmel, se rendre compte que, dans notre plan, l'autel se trouverait recouvrir l'espace occupé, dans l'esplanade actuelle, par la roche Sakhra.

Un point intéressant se présente à décider ici, à propos de l'atrium des femmes. Nous avons vu plus haut que son niveau était en contre-bas avec celui du parvis d'Israël, auquel on accédait du premier par quinze marches. Or, le mur extérieur de l'atrium des femmes avait-il la même élévation que celui du reste de l'enceinte? Je suis porté à l'admettre pour plusieurs raisons.

Et d'abord, outre que l'esthétique et l'uniformité sembleraient l'exiger, la chose paraît suivre de ce que Josèphe nous dit du pylône de la porte orientale. En effet, ayant attribué « plus de 40 coudées » en élévation aux autres pylônes, l'historien en donne 50 à celui-ci. Or, ces mesures différentes nous donnent l'élévation des divers pylônes au-dessus des parvis qui sont propres à chacun d'eux. Mais ces parvis, étant eux-mêmes à des niveaux différents, il nous faudrait tout d'abord estimer cette différence de niveaux, pour être à même de juger ce qui, soustraction faite de cette différence, pouvait rester à chacun des pylônes en hauteur absolue.

Quant à la différence de niveau, nous pouvons l'obtenir par le calcul de l'élévation couverte par les cinq marches qui donnaient accès aux portes latérales, puisque Josèphe nous a dit que la hauteur totale de ces cinq marches était équivalente à celle des quinze autres qui de l'atrium des femmes montaient au parvis d'Israël.

Maïmonide, comme nous le verrons plus bas, partant de ce principe que tous les degrés dans le temple avaient la hauteur uniforme d'une demi-coudée, conclut ici que la différence de niveau entre les deux parvis était de 7 coudées 1/2, puisqu'on montait de l'un à l'autre par quinze marches. Il faudrait dès lors admettre que les cinq marches des portes latérales étaient chacune d'une coudée et demie de haut, ce qui, pour des marches d'escalier, semble inadmissible.

A donner à ces degrés la hauteur maximum d'une coudée, ce qui paraîtra sans doute déjà un peu fort, la différence entre les deux parvis serait de 5 coudées. Dès lors, les quinze marches de la porte du Cantique auraient chacune 1/3 de coudée de hauteur et les quatorze de l'extérieur seraient chacune de 0,72 de coudée. Dès lors aussi, le pylône oriental étant de 50 coudées, si nous retranchons de cette somme les 5 coudées qui font la différence de

niveau, nous sommes ramenés à 45 coudées, mesure que Josèphe nous permet de donner aux autres pylônes, par le fait qu'il dit d'eux qu'ils s'élevaient à « plus de 40 coudées ».

Mais ce calcul n'est pas certain et semble moins probable par suite de la hauteur d'une coudée qu'il donne aux marches des portes latérales. Plus probable me paraît la façon suivante de procéder. Josèphe dit que les quatorze marches extérieures, avec les cinq de chaque porte latérale, couvraient une hauteur totale de 15 coudées. Dès lors, si nous divisons ces 15 coudées en dix-neuf marches, nous obtenons pour chacune d'elles une élévation approximative de 4/5 de coudées, soit 4 palmes. Ce calcul, supposant une hauteur uniforme pour les quatorze marches de pourtour et les cinq des portes latérales, donne, pour ces dernières, une élévation totale de 4 coudées, ce qui serait, dès lors, la différence de niveau entre les deux parvis. Par suite, les quinze marches de la porte du Cantique seraient chacune d'une palme 2/3, soit près de 2 palmes, ou 2/5 de coudée, ce qui semble suffisant pour un escalier de cérémonie.

La différence de niveau paraît donc être certainement de 4 à 5 coudées. Or, le pylône de la porte orientale ayant 50 coudées d'élévation au-dessus du niveau de l'atrium des femmes, pour obtenir sa hauteur comparative à celle des autres pylônes, nous devons de ces 50 coudées retrancher les 4 ou 5 coudées de différence de niveau. Nous obtenons ainsi, pour le pylône oriental, une hauteur comparative de 45 à 46 coudées que nous sommes en droit d'estimer sensiblement égale à celle que Josèphe détermine, pour les autres pylônes, par l'expression « plus de 40 coudées ». Si l'on avait vraiment voulu établir une différence d'élévation entre ce pylône et les autres, il semble, étant donné l'importance que Josèphe attribue à ce pylône, que cette différence devrait, à tout le moins, être plus considérable.

D'ailleurs, Josèphe nous a dit encore que le mur de l'atrium avait de fait 40 coudées d'élévation au-dessus du hiéron extérieur, mais qu'il en perdait apparemment 15, enfouies dans le sol par suite de la surélévation de l'enceinte sacrée. Il paraît, dès lors, naturel d'admettre que le mur de l'atrium des femmes ait eu les mêmes 40 coudées d'élévation absolue, puisqu'il partait du même niveau et que la seule différence consistait en ce que, de ces 40 coudées, il en perdait apparemment moins que le mur du parvis d'Israël, ou que sa partie apparente intérieure se trouvait à un niveau moins élevé.

Mais, si l'on admet cette uniformité d'élévation extérieure du

mur de l'enceinte sacrée, une nouvelle difficulté surgit au sujet des deux portes latérales qui donnaient dans l'atrium des femmes. En effet, Josèphe a dit généralement des portes latérales qu'elles avaient chacune à l'extérieur cinq marches qui partaient de la plateforme de 10 coudées. Si les deux portes latérales de l'atrium des femmes comportaient, elles aussi, ces cinq marches à l'extérieur, il faudrait, dès lors, qu'à l'intérieur on eût, du seuil de la porte, à descendre cinq nouvelles marches de même hauteur que celles du dehors. La chose n'est pas absolument inadmissible. Mais il n'est pas impossible non plus qu'on eût trouvé plus simple de supprimer les unes et les autres, comme c'était le cas pour la porte orientale. Dès lors, l'affirmation générale de l'historien ne devrait pas être appliquée à ces deux portes. Dès lors aussi, ces deux portes seraient parties nécessairement d'un niveau plus bas que les autres, soit tout en conservant les dimensions communes de 30 coudées de haut, soit, ce qui me semblerait plus plausible, en gagnant en hauteur totale les 45 coudées prises, dans les autres portes, par l'élévation du seuil[1].

En admettant ces hauteurs successives des diverses parties du temple, s'étageant les unes au-dessus des autres, on comprend l'expression, si usitée chez les Juifs, de « monter au temple », de quelque point que l'on vînt, même du mont Sion traditionnel, comme cela est dit, au livre des Actes, des apôtres, qui *du Cénacle* « *montaient* au temple ». On comprend aussi cette autre expression, non moins usitée pour désigner le temple, quand on l'appelle « le mont du temple », « la montagne de Dieu », « la montagne sainte », et par suite, comme je compte l'expliquer ailleurs, « le mont Sion ».

Maïmonide nous a laissé, dans son commentaire de la Michna[2], une description intéressante de ces différences de niveau, que l'on me permettra de citer ici, quoique ses chiffres, comme je l'ai dit plus haut, ne doivent point être pris avec une précision mathématique.

1. Le lieutenant-colonel Sir C.-M. Watson a, dans le travail dont j'ai parlé plus haut (*The site of the Temple*, Palest. Expl. F. Quart. Stat. Jan. 1896, tirage à part, p. 9, vers la fin), émis l'avis que ces degrés doivent être supprimés aux portes du nord, soit parce que le sol aurait été plus élevé en cet endroit (?), soit pour permettre d'amener les victimes au temple. Il faudrait dès lors supprimer de ce côté même les degrés qui conduisaient à l'esplanade de dix coudées. Mais, par le fait, Sir C.-M. Watson se trouverait en contradiction avec le texte de Josèphe cité plus haut et disant qu'il y avait de tout côté, sauf à l'occident, des marches s'étendant au loin. Il est probable que l'introduction des victimes se faisait à l'aide d'un plan incliné mobile.

2. *Middot*, II, 4.

Parlant du prêtre qui revenait d'immoler la vache rousse sur le mont des Oliviers, cet auteur dit :

Quand il entrait par la porte du *mont du temple*[1], dite de Suze, il allait droit devant lui jusqu'à ce qu'il parvînt à l'avant-mur (le dryphactos) ; ensuite, de l'avant-mur, il montait par douze degrés (Josèphe dit 14) jusqu'à ce qu'il parvînt à l'atrium des femmes. L'atrium des femmes était plus haut que le *mont du temple* de 6 coudées. Nous avons dit, en effet, que tout degré, dans le temple, était d'une demi-coudée de hauteur. Ensuite, il allait à travers toute la maison de l'atrium des femmes à droite (c'est-à-dire à l'occident, ou devant lui) et, de son extrémité, il montait à l'atrium des Israélites par quinze degrés, comme nous le disons plus bas dans ce même chapitre. C'est pourquoi l'atrium des Israélites était de 7 coudées 1/2 plus haut que l'atrium des femmes. Ensuite, de l'atrium des Israélites, il montait à l'atrium des prêtres par l'estrade, qui était haute d'une coudée, et par les trois degrés placés sur l'estrade. Ensuite, il allait par l'atrium des prêtres et l'autel, entre le vestibule et l'autel, par un sol uni. Ensuite, par douze degrés, il montait au vestibule, comme il a été dit au troisième chapitre de ce même cahier. Le vestibule et le temple étaient de plain-pied : c'est pourquoi le temple était élevé de 6 coudées au-dessus de l'atrium des prêtres. Nous déduisons donc de toutes ces élévations, que le sol du temple était de 22 coudées plus haut que le sol du *mont du temple*, où était la porte de Suze.

Le rapprochement du texte de Josèphe et de celui de la Michna nous a permis, on le voit, d'aboutir à quelques conclusions qui ne sont pas sans intérêt au point de vue archéologique.

En outre, la lumière obtenue de la sorte, tout en éclairant les textes eux-mêmes, nous permet d'en mieux saisir le sens et la portée. Il n'y a pas jusqu'au temple de Salomon, par suite de son analogie avec celui d'Hérode, qui ne bénéficie, ainsi que les textes de l'Écriture y ayant trait, du résultat de nos efforts.

En comparant les conclusions auxquelles nous avons ainsi été conduit avec les divers plans proposés jusqu'ici[2], on saisira aisé-

1. On voit que Maïmonide a compris comme moi cette expression des rabbins, en l'appliquant à désigner *tout le hiéron*. Il n'est pas inutile à ce propos, de faire observer avec combien peu de raison on a pu affirmer que par « le mont du temple » ou « le mont Sion » des Macchabées, il faudrait entendre *toute* la colline orientale de Jérusalem.

La porte de Suze était la porte orientale de l'enceinte extérieure. D'après les rabbins, elle se trouvait en face de la porte orientale du temple, c'est-à-dire plus au sud que la porte dite actuellement *dorée*.

2. On s'étonnera peut-être que, dans ce travail, je n'aie point utilisé ou discuté ce qui a été écrit sur la question par les divers auteurs modernes. J'aurais pu, en effet, après avoir étudié les textes, juger les divers systèmes, suivant qu'ils se trouvent plus

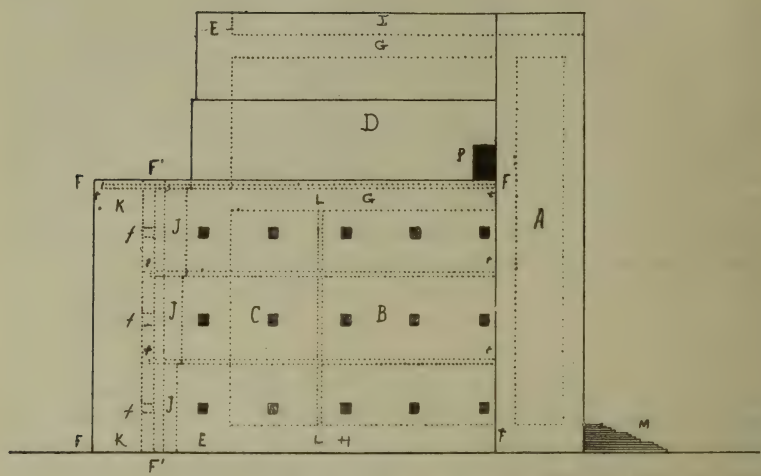
ment ce que notre étude a pu réaliser comme progrès dans la question si intéressante de la restauration archéologique du temple de Jérusalem.

Il ne sera peut-être point inutile d'observer que, parmi les détails qui ont fait l'objet de cette étude, tous ne sortent point de la discussion avec le même degré de probabilité. En donnant les textes aussi exactement que possible, j'ai eu pour objet de rendre le lecteur juge de la légitimité de mes conclusions : muni de ces données, il est à même de faire la part des certitudes ou des probabilités plus ou moins grandes. Quant aux points sur lesquels les textes sont muets, je tiens à déclarer que je ne donne aux hypothèses, proposées pour suppléer à leur silence, d'autre valeur que celle à laquelle elles peuvent avoir légitimement droit.

PAUL BERTO.

ou moins en conformité avec ces documents. Mais mon but étant, comme je l'ai dit plus haut, uniquement d'étudier, au point de vue critique, les documents qui doivent servir de base à tout travail de restauration du Temple, il sera facile au lecteur de compléter lui-même mon étude sur ce point, en jetant un simple coup d'œil sur les divers plans publiés jusqu'ici.

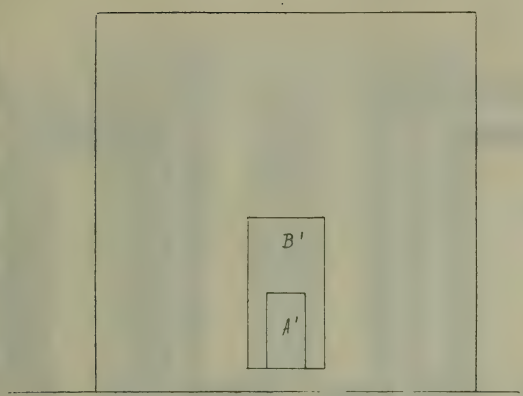
Planche I.



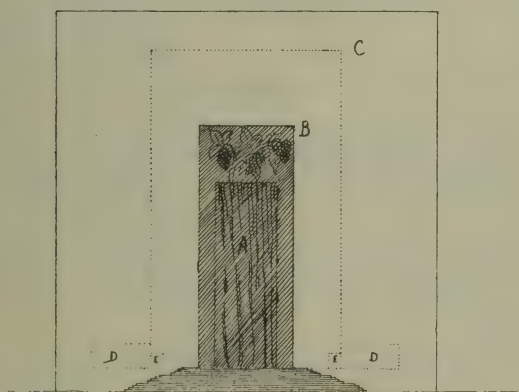
LE NAOS VU DU SUD.

A, Intérieur du vestibule.
B, Intérieur du Saint.
C, Intérieur du sanctuaire ou Saint des Saints.
D, Intérieur de l'étage supérieur.
E-E, Angle sud-ouest du mur intérieur du naos.
F-F-F-F, Partie méridionale du mur extérieur ou de circuit avec les fenêtres des édicules.
F'-F' Coupe de la partie occidentale du même mur extérieur.
G, Plafonds.
H, Surélévation de 6 coudées de l'intérieur du naos au-dessus du sol.
I, Toiture.
J, Coupe des édicules formés par les deux murs dans la partie postérieure ou occidentale du naos.
K, Prolongement des parties nord et sud du mur extérieur formant exèdre derrière le sanctuaire.
L-L, Mur de séparation entre le Saint et le Saint des Saints.
M, Marches donnant accès à l'entrée du vestibule.
P, Porte donnant accès à l'intérieur de l'étage supérieur de la terrasse formée par les édicules et le mur de circuit.
f, Fenêtres des édicules postérieurs du naos, regardant dans l'exedre.
l l, Toitures des édicules.

Planche II.



Plan d'après la Michna.



Plan d'après Josèphe.

FAÇADE DU NAOS.

A, Porte du Saint, au fond du vestibule, fermée par un voile, surmontée d'une vigne d'or et mesurant 49 coudées sur 16 d'après Josèphe (A′ = 20/10 coudées d'après la Michna).

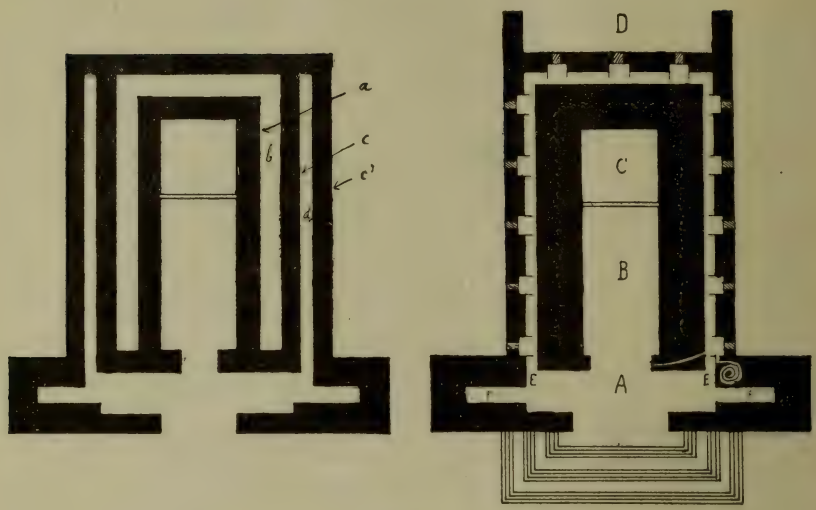
B, Ouverture ou entrée du vestibule, ne comportant pas de vantaux et mesurant 64 coudées sur 25 d'après Josèphe (B′ = 40/20 coudées d'après la Michna).

C, Intérieur du vestibule, mesurant, d'après Josèphe, 84 coudées de haut, sur 11 de large et 50 de long.

D, Réduits servant de dépôts pour les couteaux de sacrifices.

E, Petites portes donnant accès aux édicules.

Planche II.



PLAN DU NAOS.

Plan de disposition générale d'après la Michna.

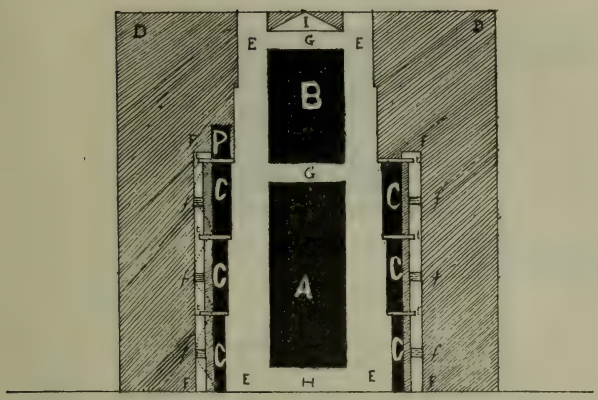
a, Mur intérieur.
b, Espace occupé par les édicules.
c et *c'*, Mur de circuit que les rabbins semblent avoir dédoublé par erreur.
d, Couloir de circuit.

Plan de disposition générale d'après Josèphe, complété dans les détails d'après la Michna.

A, Vestibule de 50 coudées sur 11 dans œuvre (Michna) ou sur 20 hors-d'œuvre (Josèphe).
B, Saint.
C, Saint des Saints.
D, Exèdre.
E, Petites portes latérales donnant sur le couloir de circuit et les édicules[1].
F, Enfoncement servant de dépôt pour les couteaux de sacrifices.

1. Le premier édicule à gauche comprend une ouverture donnant sur l'escalier hélicoïdal et une autre conduisant par un couloir pratiqué dans l'intérieur du mur à la porte du Saint (Michna).

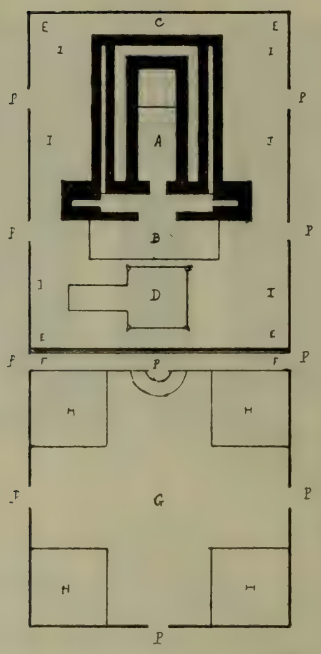
Planche IV.



COUPE TRANSVERSALE DU NAOS VUE EN ARRIÈRE DU FRONTISPICE OU DE L'OCCIDENT.

A, Intérieur de l'étage inférieur (49/20 coudées).
B, Intérieur de l'étage supérieur (30/20 coudées).
C, Espace libre entre les deux murs formant couloirs et édicules.
D, Façade postérieure du frontispice (100/100 coudées).
E, Mur intérieur, composé de 5 assises, de 20 coudées chacune, superposées en retraite avec fruit d'une coudée par assise.
F, Mur extérieur ou de circuit, de 5 coudées de large.
G, Plafonds.
H, Surélévation de 6 coudées au-dessus du sol.
I, Toiture.
P, Porte donnant accès de la paroi postérieure du frontispice sur la terrasse formée par le mur extérieur et les édicules. A cette porte aboutit l'escalier hélicoïdal, figuré en pointillé.
f, Petites fenêtres des édicules.
t, Toitures des édicules.

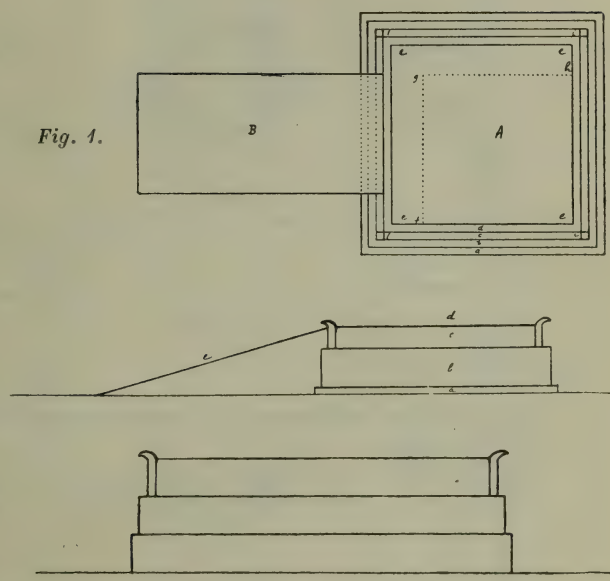
Planche V.



PLAN DE DISPOSITION GÉNÉRALE DE L'ENCEINTE SACRÉE OU SECOND HIÉRON D'APRÈS LA MICHNA.

A, *Naos* (100/70 coudées).
B, Degrés couvrant 19 ou 20 coudées en avant du vestibule.
C, Espace de 11 coudées derrière le propitiatoire.
D, Autel mesurant 32 coudées de côté, avec le chemin en plan incliné mesurant 32/16 coudées.
E E E E, Parvis des Prêtres.
F F, Parvis d'Israël, mesurant 11/135 coudées et formant avec le parvis des Prêtres une cour de 135/187 coudées.
G, Parvis des femmes, formant un carré de 135 coudées de côté.
H, Salles de 40 coudées situées aux quatre angles du parvis des femmes.
I, Salles du Gazophylacion.
P, Portes, mesurant chacune 10 coudées de large.

Planche VI.



L'AUTEL DES HOLOCAUSTES.

Fig. 1. Plan de l'autel d'après la Michna.

A, Autel (32/32 coudées).

B, Plan incliné donnant accès à l'autel (32/16 coudées).

a, Base (1 coudée de large sur 1 de haut et 32 de côté).

b, Circuit (1 coudée de large sur 5 de haut et 30 de côté).

c, Table de l'autel, hauteur non donnée, comprenant une marge de 26 coudées de long sur 1 de large entre les cornes, puis une seconde (*d*) de mêmes dimensions, servant de passage pour les prêtres, et enfin le foyer de 24/24 coudées (*e*, *e*, *e*, *e*).

f, *g*, *h*, Foyer primitif de 20/20 coudées.

i, Cornes formant un carré d'une coudée de côté.

Fig. 2. L'autel vu de face ou de l'orient.

a, Base.

b, Socle de 5 coudées de haut.

c, Table.

d, Foyer.

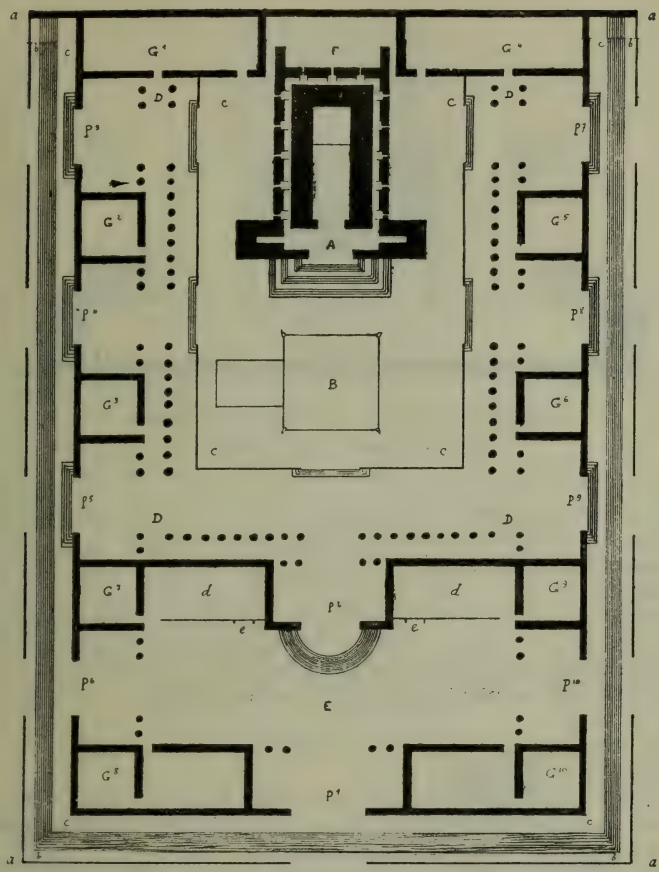
e, Plan incliné.

Fig. 3. Autel d'après Josèphe, mesurant 50 coudées de côté sur 15 de haut. La distribution de la hauteur est arbitraire, les détails faisant défaut.

Planche VII A.

LES PORTES DU HIÉRON SACRÉ D'APRÈS JOSÈPHE ET LA MICHNA.

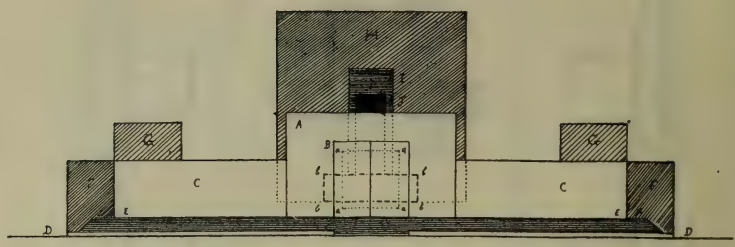
Planche VII B.



PLAN DE L'ENCEINTE SACRÉE OU DU HIÉRON INTÉRIEUR, DIT AUSSI SECOND HIÉRON.
(450/320 coudées.)

A, *Naos*. — B, Autel des holocaustes, mesurant 50/50 coudées, d'après Josèphe. — C, C, C, C, Parvis des Prêtres, limité par un geision (Josèphe) et surélevé de 2 coudées et demie (Michna). — D, D, D, D, Parvis d'Israël, comprenant un portique simple, de 15 coudées de large, courant devant les salles du Gazophylacion. — E, Parvis des femmes, en contre-bas du parvis d'Israël. — F, Exèdre derrière le sanctuaire. — G, Salles du Gazophylacion, distribuées par la Michna ainsi : G^1, Salle du *Gazith*, réservée pour le jugement; G^2, Salle de la *source* ou du *puits* ; G^3, Salle du *bois* (pour les holocaustes) ; G^4, Salle servant de dépôt pour le *sel*; G^5, Salle de *Parouah*, où on salait les peaux des victimes ; G^6, Salle des *laveurs* (où on lavait les intestins des victimes) ; G^7, Salle de *l'huile et du vin* ; G^8, Salle des *lépreux*; G^9, Salle des *naziréens* ; G^{10}, Salle du *bois*. — P, Portes de l'enceinte sacrée, distribuées comme il suit, d'après la Michna et Josèphe : P^1, Porte principale, dite de *Nicanor* ou *Corinthienne*, ou *la belle porte* ; P^2, Porte du *cantique* ; P^3, Porte *supérieure* ou *sans nom* (Michna) ; P^4, Porte du *feu* (de l'holocauste) ; P^5, Porte de *l'offrande* ou des *premiers-nés* ; P^6, Porte des *eaux* ou de *l'eau* (par laquelle on apportait l'eau de Siloé dans la fête des Tabernacles ; P^7, Porte *supérieure* ou *sans nom* (Michna) ; P^8, Porte du *chauffoir* des prêtres, dite aussi de *Jéchonias* ; P^9, Porte de l'*offrande* ; P^{10}, Porte de la *proéminence* ou de l'*angle*. — *a*, *a*, *a*, *a*, *Dryphactos* ou barrière séparant le *saint hiéron* du *hiéron extérieur* (parvis des gentils). — *b*, *b*, *b*, *b*, Degrés. — *c*, *c*, *c*, *c*, Esplanade large de 10 coudées. — *d*, *d*, Tribune des femmes. — *e*, *e*, Ouvertures des salles des instruments de musique, sous les tribunes des femmes.

Planche VIII.



L'ENCEINTE SACRÉE VUE DE FACE OU DE L'ORIENT.

(Longueur totale : 320 coudées.)

A, Pylône de la porte orientale.

B, Porte orientale ou Corinthienne ou de Nicanor (40/40 coudées).

C, Mur oriental de l'enceinte sacrée.

D D, Dryphactos.

E E, Esplanade circulaire large de 10 coudées, au-dessus des quatorze marches circulaires.

F, Prolongements hypothétiques du mur occidental.

G, Pylônes des portes latérales les plus proches du mur oriental.

H, Façade du naos.

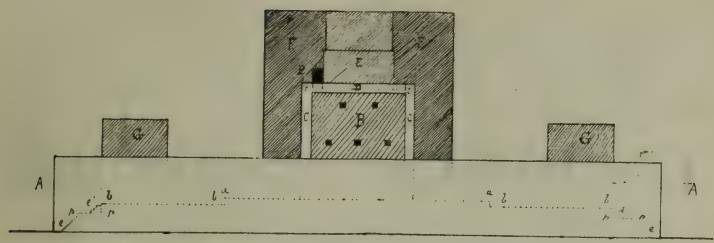
I, Porte du vestibule.

J, Porte du Saint.

a a a a, Porte intérieure séparant l'atrium des femmes du parvis d'Israël et dite porte du Cantique, de mêmes dimensions que les portes latérales, d'après Josèphe. Sa base indique le niveau du parvis d'Israël.

b b b b, Autel des holocaustes, tel qu'on l'apercevait par les portes. Sa base est au niveau du parvis des prêtres et du naos.

Planche IX.



ENCEINTE SACRÉE VUE DE L'OCCIDENT.

A A, Mur occidental de l'enceinte sacrée, sans ouverture et de 40 coudées de haut, d'après Josèphe.

B, Exèdre formé par les prolongements du mur extérieur du naos C C et la toiture D.

E, Étage supérieur du naos.

F, Partie postérieure de la façade du naos, avec la porte P donnant accès à la terrasse circulaire *t t*.

G, Pylônes des portes latérales les plus proches de l'extrémité occidentale de l'enceinte sacrée.

a a, Élévation du sol du naos et du parvis des Prêtres (17 1/2 coudées).

b b, Élévation du sol du parvis d'Israël (15 coudées).

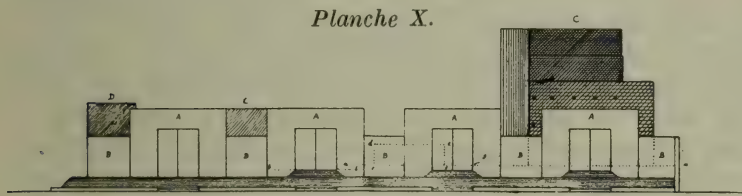
e e, Escalier circulaire de quatorze marches.

e' e', Escaliers des portes latérales (cinq marches).

p p, Plateforme circulaire large de 10 coudées.

D'après la Michna, l'étage inférieur du naos comportait du côté de l'occident huit édicules, dont trois à l'étage inférieur, trois à celui du milieu et deux en haut.

Planche X.



L'ENCEINTE SACRÉE VUE DU NORD.

(Longueur totale : 457 coudées [1].)

A, Pylônes des portes latérales.

B, Mur.

C, Naos.

D, Pylône de la porte orientale.

E, Pylône de la porte intérieure ou du Cantique, séparant l'atrium des femmes du parvis d'Israël.

a a, Niveau du parvis des Prêtres et du sol du naos.

b b, Niveau du parvis d'Israël.

c d e f, Autel des holocaustes.

g, Degrés du vestibule.

1. Cette longueur peut être réduite à 450 coudées, ainsi que je l'ai fait sur le plan, en diminuant l'épaisseur des murs, sur laquelle nous n'avons pas de données.

LES DORSCHÈ RESCHOUMOT

Les plus anciens écrits rabbiniques, et principalement la *Mechilta*, rapportent quelques opinions ou interprétations d'exégètes bibliques qu'ils appellent *Dorschè Reschoumot* (דורשי רשומות).

D'après ces commentateurs de l'Écriture, l'*eau* que ne trouvèrent pas tout de suite les Israélites à leur entrée dans le désert (Exode, xv, 22) désigne la Tora[1]; le bois que Dieu montra à Moïse pour adoucir les eaux amères (*ib.*, 25), c'était également la Tora[2]; les Israélites, pour recueillir la manne (*ib.*, xvi, 21), devaient se soumettre à la loi : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front[3] »; — le mot manne était de leur invention[4]. — A propos du meurtrier involontaire, les Nombres (xxxv, 24-25) disent que la communauté le jugera, le sauvera et l'enverra dans sa ville de refuge. Le mot communauté (עדה), employé par trois fois dans ce passage, enseigne que les arrêts criminels doivent être rendus par un tribunal de trente personnes (une communauté se composant d'au moins dix membres[5]). Le roi Manassé, Achab, Jéroboam, Ahitofel, Guéhazi et Doeg l'Iduméen (malgré les crimes que leur reproche l'Écriture) auront part, eux aussi, au monde futur. En effet, le Psaume lx, 9-10, fait dire à Dieu : « A moi sont Galaad, ainsi Manassé... » Or, pour ne parler que du premier, Galaad fait allusion à Achab, qui fut blessé à mort à Ramot-Galaad[6].

Ces échantillons des notes exégétiques des *Dorschè Reschoumot*

1. *Mechilta, ad loc.*, p. 45 *a*, Friedmann; *Mechilta de R. Schimon b. Yohaï*, p. 72, Hoffmann.
2. *Mechilta, ad loc.*, p. 45 *b*; *Mechilta de R. Schimon b. Yohaï*, p. 73.
3. *Mechilta, ad loc.*, p. 50 *a*. Parce qu'il est dit : *chaque matin* (בבקר בבקר).
4. *Ibid.*, p. 49 *b*. Le sens n'est pas clair, car au verset 31 il est dit explicitement que ce furent les Israélites qui donnèrent à la graine le nom de manne.
5. *Sifrè*, Nombres, 160, p. 62 *a*, Friedmann.
6. *Sanhédrin*, 104 *b*.

trahissent leur préoccupation dominante : l'édification. Ce sont principalement des leçons de morale ou de religion, appuyées sur l'interprétation de certaines expressions de l'Écriture. Au surplus, ces prédicateurs nous ont eux-mêmes révélé leur dessein : « Si tu veux, disent-ils, connaître Celui qui par sa parole a créé le monde, étudie la *agada ;* par là, tu connaîtras Dieu et t'attacheras à ses voies [1] », c'est-à-dire t'élèveras aux perfections qui forment ses attributs.

A côté des citations que nous venons de réunir et qui ont déjà été relevées [2], il en est d'autres que le *Midrasch Hagadol* nous a conservées. Elles sont empruntées à la *Mechilta de R. Schimon b. Yohaï.*

Le chapitre des lois criminelles ne devrait pas commencer par les règles relatives à l'achat des esclaves hébreux. Les *Dorschè Reschoumot* donnent la raison de cette anomalie. Les Israélites avaient déjà reçu la législation de droit criminel à Mara (Exode, xv, 25) et le Décalogue. Moïse dit à Dieu : « Peut-être, séduits par le mauvais penchant, transgresseront-ils ces lois et les banniras-tu de devant toi pour les réduire en esclavage. Si tu les livres ainsi aux empires (étrangers), que ceux-ci ne dépassent pas le nombre six, à savoir : Babel, la Médie, la Perse, la Grèce, l'Assyrie (= la Syrie) et Rome. (C'est là ce que signifient les mots : L'esclave hébreu servira six années.) « Au septième, il sortira libre sans bourse délier. » Fais-leur grâce, qu'ils soient affranchis gratuitement de la main des Romains [3] !... »

Il est écrit (Ex., xxii, 28-29) : « Tu ne maudiras pas les juges et tu ne différeras pas à offrir ton abondance et ta liqueur (les redevances sur les denrées solides et liquides). » [Le lien entre ces deux versets est le suivant] : « En maudissant le juge, tu maudis ta récolte. » Ainsi, quand les Israélites faussaient le droit, la récolte en était diminuée, car il est dit : « Au temps du jugement des Juges (Ruth, i, 1), c'est-à-dire au temps où les gens jugeaient leurs juges, « il y eut une famine », parce qu'ils avaient perverti le droit. Mais si vous exercez la justice avec équité, votre récolte sera au complet, et vous ne différerez pas à offrir la redevance de vos terres [4]... »

Rephidim (Ex., xvii, 8), doit s'interpréter par « relâchement des mains » רפיון ידים. Les Israélites, pour s'être relâché les mains de la Tora, furent

1. *Sifrè,* Deut., 49, p. 85*a*. C'est l'interprétation des mots de Deut., xi, 22 : « de marcher dans ses voies et de s'attacher à lui ».

2. Entre autres, *Revue*, III, p. 109 ; Bacher, *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung*, p. 183.

3. Hoffmann, p. 117-118. La suite n'appartient pas sûrement à la citation... La derascha devait servir à raffermir la foi messianique.

4. *Ibid.*, p. 153.

attaqués par l'ennemi. Celui-ci, en effet, ne vient qu'appelé par le péché et la transgression[1]... »

Peut-être l'extrait suivant, emprunté également au Midrasch Hagadol, provient-il aussi de la *Mechilta de R. Schimon b. Yohaï :*

Joseph dit à ses frères : « Je vais mourir et Dieu se souviendra de vous (פקד יפקד) ». Les *Dorschè Reschoumot* disent : « C'était une tradition que celui qui redoublerait le verbe פקד serait le libérateur d'Israël. » Cette tradition fut confiée par Abraham à Isaac, par celui-ci à Jacob, qui la transmit à Joseph. A son tour, Joseph la fit connaître à ses frères. Aussi quand Moïse prononça, au nom de Dieu, ces mots : « Je me suis souvenu de vous » פקד פקדתי (en redoublant le verbe), les Israélites ajoutèrent foi tout de suite à ses paroles.

Tanhouma, *Schemot*, 24, et *Exode Rabba*, 5, qui fournissent un texte parallèle, n'ont pas la mention *Dorschè Reschoumot*. Mais ce détail ne serait pas pour nous arrêter, car il est constant que ces deux compilations, de composition assez tardive, éliminent sans discrétion les données de cette nature jugées sans intérêt. Ce qui mérite plus de considération, c'est le contraste qu'offre ce midrasch avec ceux qui précèdent. Il n'est pas impossible que l'auteur du Midrasch Hagadol ait employé le terme qui nous occupe pour désigner simplement les rabbins, à l'instar des écrivains du moyen âge, en particulier des païtanim. C'est vraisemblablement le cas dans le morceau qu'on va lire :

Autre explication. [Rebecca dit] : S'il en est ainsi, pourquoi ceci m'arrive-t-il ? (littéralement : pourquoi *celui-ci moi* זה אנכי, Gen., xxv, 22). Maître du monde, s'écria Rebecca, s'il en est ainsi, qu'Esaü doive faire périr les héros en sagesse qui naîtront de la postérité de Jacob, laquelle dira au passage de la mer Rouge זה אלי « *celui-ci* est mon Dieu », à qui diras-tu sur le mont Sinaï : « *Moi* (אנכי) je suis l'Éternel ton Dieu... ? » Aussitôt, elle se ceignit les reins et se mit à prier[2].

Le Midrasch Hagadol, en prêtant ainsi gratuitement aux *Dorschè Reschoumot* une interprétation de ce genre, a suivi l'exemple de *Kohélet Rabba* (sur x, 1).

Au dire des *Dorschè Reschoumot*, l'homme est jugé par Dieu d'après la majorité de ses actes. Aussi chacun doit-il se tenir pour mi-coupable,

1. *Ibid.*, p. 82. La *Mechilta*, copiée par le *Tanhouma*, porte simplement : « d'autres disent », et ne mentionne pas les *Dorsché Reschoumot*.

2. *Midr. Hagadol*, 391.

mi-innocent. Fait-il une bonne action, heureux est-il, car il fait pencher la balance du côté du mérite. Commet-il, au contraire, une faute, malheur à lui, car il fait pencher la balance de l'autre côté.

Le commencement de ce dire est attribué à Akiba par le *Pirkè Abot* (III, 15), et le complément est anonyme dans la *Tossefta Kiddouschin,* II, 13, et le Talmud, même traité, 40 *a-b*.

Douteux sont encore les droits des *Dorschè Reschoumot* sur les trois interprétations suivantes :

R. Juda [ben Ilaï] dit, à propos de Deut., XVIII, 3 [Voici quel sera le droit dû aux prêtres par le peuple, par quiconque tuera une bête : il en donnera l'épaule, les mâchoires et l'estomac] : d'après les *Dorschè Reschoumot*, on donnait l'épaule à cause de la main [levée par Pinhas] lorsqu'il prit la lance (Nombr., XXV, 7) ; les mâchoires, à cause de la prière faite par lui en cette occurrence (Ps., CVI, 30) ; l'estomac קיבה, parce qu'il perça la femme au flanc קיבה (Nombr., *ib.*, 8) [1].

Comme on le verra bientôt, ce mode d'explication des prescriptions du Pentateuque caractérise une autre école dénommée *Dorschè Hamourot*, et précisément c'est à ceux-ci que le Talmud rapporte cette interprétation [2].

Il est écrit : « Ta vie sera comme suspendue » תלואים. Ces mots s'appliquent, disent les *Dorschè Reschoumot*, à celui qui suspend ses tefillin (et ne les porte pas) [3].

D'après les *Dorschè Reschoumot*, Ana, dont il est dit (Gen., XXXVI, 24) qu'il trouva les mulets, était de naissance irrégulière ; c'est pourquoi c'est lui qui introduisit des êtres hybrides [4].

Nos éditions du Talmud portent : *Dorschè Hamourot ;* l'autre leçon se lit dans l'Arouch et le ms. de Munich du Talmud.

Que si l'on considère en bloc tous ces passages, on reconnaîtra certainement que les *Dorschè Reschoumot* interprètent l'Écriture, non pas allégoriquement, mais en prenant au figuré certains termes et en y rattachant des enseignements qui n'y paraissent pas contenus ; ces enseignements visent l'édification.

Que signifie le nom qui sert à désigner ces agadistes ? M. Bacher

1. *Sifrè*, Deut., 165, p. 106 *b*.
2. *Houllin*, 134 *b*.
3. *Berachot*, 24 *a*.
4. *Pesahim*, 54 *a*. Ana, d'après le Midrasch, était né d'un inceste ; voir, entre autres, j. *Berachot*, 12 *b*.

l'a le mieux expliqué. Très justement, il tire d'un passage de la *Mechilta*, où רשום est opposé à מפורש, le sens véritable du mot, qui signifie *obscur*, *indiqué seulement*. C'est, d'ailleurs, remarque-t-il encore avec raison, de cette façon que les Juifs palestiniens du IIIe siècle comprenaient le participe רשום dans Daniel, x, 21, comme le montre une anecdote très connue, relative à Lévi. Les gens de Simonia, pour éprouver la science scripturaire de ce rabbin, lui demandent l'explication de ce verset. Il y a, disent-ils, contradiction entre les deux expressions רשום et אמת, « vérité, réalité ». Si c'est רשום, ce n'est pas un fait réel, et si c'est un fait réel, ce n'est pas רשום.

L'argumentation de M. Bacher peut être encore fortifiée. Si la racine רשם, dans les Targoumim et le Talmud comme dans l'araméen de Daniel, signifie tantôt « imprimer un signe, graver, tracer en creux », ou tantôt simplement « écrire, signer », le substantif désigne parfois un « indice », c'est-à-dire une chose qui en dit plus qu'il ne paraît au premier abord. C'est ainsi que, d'après R. Yosé, il est interdit, le samedi, d'écrire deux lettres qui ne forment pas un mot, parce que ces lettres peuvent fournir un signe conventionnel, רושם, pareil à ceux qui étaient apposés sur les planches du Tabernacle et qui servaient à les apparier [1].

Ce sens a très bien pu conduire à celui que nous avons constaté : les *Dorschè Reschoumot* sont ceux qui commentent ce qui est seulement indiqué, et non dit en propres lettres, dans l'Écriture.

Ce système exégétique, qui s'explique sans peine, trouvait un appui dans la Bible même, où se rencontrent des expressions ayant un sens autre que le sens apparent, tels, par exemple, les mots *Mané*, *Tékel* et *Parsim*, qui étaient lettres closes pour Balthasar. Or, précisément à ce propos, le livre de Daniel se sert du verbe רשם (v, 24, 25).

La plupart des textes qui citent cette école d'exégètes nous ont été conservés dans la *Mechilta*, recueil dont le fond n'est pas postérieur au IIIe siècle. Mais il y a mieux : ces citations apparaissent dans la partie la plus ancienne de ce Midrasch, celle qui est formée des controverses d'Eliézer, de Modin, avec R. Josué et R. Eliézer b. Hyrcanos, rabbins du commencement du IIe siècle.

Voilà donc un *terminus ad quem* pour l'existence de cette école. Mais, si l'on se dit que le compilateur n'aurait pas manqué de nommer les auteurs de ces interprétations s'il les avait connus, on en conclura légitimement que les *Dorschè Reschoumot* floris-

1. Mischna, *Sabbat*, XII, 3 ; baraïta, *Sabbat*, 103 *b*.

saient à une époque déjà lointaine au IIe siècle, antérieurement peut-être aux écoles de Schammaï et de Hillel, vraisemblablement dès la première moitié du Ier siècle.

On se demandera peut-être en quoi ces interprètes de l'Écriture se distinguent des autres agadistes. Leur mode d'interprétation est très banal, les équations auxquelles ils se livrent des plus communes, et si l'on rencontrait ces jeux exégétiques sans la mention des *Dorschè Reschoumot*, il ne viendrait à la pensée de personne de les rapporter à une école particulière. La réponse est des plus simples et des plus intéressantes : le système est *devenu* banal, mais, *à l'origine*, il était le propre d'une école, probablement des premiers agadistes, s'opposant aux interprètes attachés au sens littéral. Au commencement du IIe siècle, on connaissait encore cette étape initiale de la agada, et certains dires de ces agadistes de la première heure avaient gardé leur estampille. Par la suite, tout ce qui provenait de ce fonds tomba dans le domaine public et n'eut plus d'identité.

Les *Dorschè Reschoumot*, sous ce rapport, eurent un sort plus brillant que les *Dorschè Hamourot*, qui leur sont étroitement apparentés. Les frontières qui séparent ces deux écoles ne sont pas nettement marquées ; entre elles s'étend une zone neutre [1]. Néanmoins, certains traits permettent de les distinguer l'une de l'autre. Celui qui caractérise les *Dorschè Hamourot*, c'est la recherche de la symbolique des lois du Pentateuque. Les représentants de ce système se demandent, par exemple, pourquoi l'esclave hébreu, qui ne voulait pas recouvrer sa liberté après six ans de servage, se voyait percer l'oreille contre le poteau de la porte. Parce que, répondent-ils, Dieu voulait ainsi punir l'oreille qui avait entendu proclamer ces mots : « Vous serez mes esclaves à moi, et non les esclaves de mes esclaves [2]. » Pourquoi, disent-ils encore, l'emploi

1. On a vu, plus haut, que pour les trois passages du Talmud babylonien qui les mentionnent des variantes ont *Dorschè Reschoumot*. D'après Raschi, les deux termes sont synonymes.

2. *Tosefta Baba Kamma*, VII, 5 ; *Mechilta*, 77 *a* ; *Kiddouschin*, 22 *b* ; j. *Kidd.*, 59 *a*. Cf. I Corinth., VII, 23 : « Vous avez été rachetés à un grand prix ; ne devenez point esclaves des hommes. » Mais, comme de juste, la pensée rabbinique, d'une grande simplicité, se déforme dans l'esprit de Paul et finit par exprimer le contraire. Ce que le théologien du christianisme veut dire, c'est que l'esclave n'a pas à se mettre en peine de son état d'esclave (vers. 21), car s'il est devenu chrétien, il est l'affranchi du Christ, de même que l'homme libre, devenu chrétien, s'est fait l'esclave du Christ (vers. 22). Le morceau se termine par ces mots : « Frères, que chacun demeure devant Dieu dans la condition où il a été appelé » (vers. 24).

du fer était-il interdit dans la construction de l'autel? Parce que l'autel est un instrument d'expiation, et que le fer sert à fabriquer des armes de guerre [1].

Ce système, comme celui des *Dorschè Reschoumot*, tend surtout à l'édification; il devait être exploité pour la prédication. Mais cette sorte de mystique de la législation, si elle n'est pas tout à fait tombée en discrédit, n'en est pas moins devenue suspecte, parce qu'elle pouvait être dangereuse dans la pratique. A ratiociner de la sorte, on risquait de volatiliser les prescriptions formelles du Pentateuque et de la tradition. Voilà pourquoi le Talmud et le Midrasch offrent peu de spécimens de ce genre d'explications du texte sacré et citent rarement des productions de cette école. En dehors des trois passages du Talmud babylonien relevés plus haut, le terme דורשי חמורות n'apparaît même plus. On ne rencontre que l'expression אומר כמין חומר [2] ou דורש כמין חומר [3] (sur laquelle a été formée celle de דורשי חמורות [4]) et dans la bouche de deux rabbins contemporains, Rabban Gamliel II et Yohanan b. Zaccaï [5], celui-ci pour cinq explications, celui-là pour une seule [6].

Ces deux rabbins ayant vécu à la fin du Ier siècle, nous voilà ramenés à ce moment de l'histoire juive où, pour la première fois, émergent quelques renseignements sur l'activité des rabbins.

C'est à la même époque que Josèphe écrit un ouvrage sur la signification rationnelle des lois mosaïques [7] et qu'il se livre à la recherche de la symbolique du tabernacle, du candélabre sacré [8], à la manière de Philon.

Comme l'a très bien noté M. Eschelbacher [9], il y a un monde

1. *Tossefta*, *ib.*, 6. Cf. *Mechilta*, 76 *a*.
2. *Tossefta*, *loc. cit.*; *Mechilta*, *loc. cit.*
3. *Kidd.*, 22 *b*; *Sota*, 15 *a*.
4. Il faudrait plutôt חומרות, orthographe attestée par *Houllin*, 134 *b*; elle a été calquée sur דורשי רשומות. Le sens de חומר n'est pas assuré. M. Bacher se rallie l'étymologie qui tire ce mot de l'araméen חומרא ou חומרתא « sachet, bourse, écrin ».
5. D'autres interprétations du même caractère et dues à ce rabbin se sont conservées, mais sans l'étiquette accoutumée. Ainsi, d'après lui, si les Israélites devaient verser au sanctuaire un demi-sicle, soit *dix* guèra, c'est parce qu'ils avaient transgressé les *Dix* Commandements (j. *Schekalim*, 46 *d*; *Pesikta de R. Cahna*, 19 *b*). Les *quarante* jours que dura le déluge correspondent aux *quarante* jours nécessaires à la formation de l'embryon humain, que les gens de ce temps faisaient périr (*Bereschit Rabba*, 32).
6. *Sota*, 15 *a*.
7. *Antiq.*, introd., 25; I, 191; III, 143; IV, 198, et XX, fin.
8. *Ibid.*, III, 123, 145 et surtout 180 et suiv.
9. *Monatsschrift*, LI, 545 et s.

entre le système des *Dorschè Reschoumot* et même des *Dorschè Hamourot* et celui de saint Paul, qui se dit l'élève d'un rabbin. Ces écoles qui, en leur temps, étaient quelque peu en marge du Judaïsme palestinien — car autrement elles n'auraient pas reçu un nom spécial —, ne se reconnaîtraient pas dans les fantaisies de l'apôtre, qui fait dire aux textes bibliques tout ce qu'il veut. Le contraste n'est pas moindre entre la timidité et la simplicité relatives des symbolistes authentiquement juifs du Ier siècle et l'exégèse désordonnée et déconcertante de l'Épître de Barnabé ou du *Dialogue* de Justin.

ISRAEL LÉVI.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XXXII

Observations sur le texte du « Kitâb-al-amânât ».

Juda ibn Tibbôn ne passe pas pour être un traducteur très exact des textes arabes. Mais on aurait tort de croire en principe, en cas de divergences entre sa traduction hébraïque et le texte arabe conservé, que l'erreur est toujours du côté de la traduction. On doit, au contraire, admettre *a priori* comme possible que celle-ci nous offre le moyen de restituer les leçons correctes là où le texte arabe est mal établi. J'ai pu en donner plus d'un exemple pour le texte du *Kitâb al-amânât* et pour celui du *Khazarî* dans mes recensions des éditions de ces deux ouvrages [2]. Je voudrais examiner sous ce rapport deux passages du traité de Saadia.

Vouloir corriger, d'après l'éd. Landauer, p. 88, 4 : وفيها ذلك الكلام المفصّل, la traduction d'Ibn Tibbôn : הם הדברים המפורדים, ce serait commettre une erreur et le malentendu serait, dans ce cas, imputable au correcteur. Le texte exact de Saadia était אלמפצّל, que rend la traduction hébraïque, et c'est à tort que le point diacritique a été placé sur le צ. On connaît la théorie des Mou'tazilites qui entendent par « discours de Dieu » (*Kalâm Allâh*) un discours que Dieu crée et produit dans un substratum (*fî mahall*)[3]. Ce n'est pas lui qui parle, il fait naître les sons qui parviennent aux oreilles du prophète dans un objet (tel que l'air, etc.) comme dit Barzillaï, קול ברוי מתוך רוח ברוי[4]. Or, chaque fois que

1. Voir *Revue*, LV, p. 54. — Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale.

2. Voir *Z. D. M. G.*, XXXV (1881), p. 773-783 ; XLI (1887), p. 691-707.

3. Cette théorie remonte à Philon, voir les notes sur le *Ma'ânî al-nafs*, p. 15, l. 10.

4. Commentaire sur le Séfer Yecira, p. 130, l. 6.

cette théorie est exposée, on relève avec insistance que dans les sons que Dieu produit dans les objets il ne faut pas voir des sons vagues et inarticulés, mais des sons bien déterminés et articulés, des lettres (!) ou des mots[1] séparés les uns des autres. C'est ainsi que Yeschoû'a b. Yehoûda dit en parlant de la « voix créée » : עם היותו אותיות כרותות הכריתה חמסוגלה (Markon, *Texte und Untersuchungen aus dem Gebiete des Karäischen Ehegesetzes*, I, p. 5, l. 19) et qu'on lit ailleurs : אצוארת מקטּעה וחרוף מנטּומה (*Mélanges Harkavy*, p. 111, l. 12). Saadia partageait cette conception de la « parole de Dieu » et se servait de la même terminologie, comme il résulte, outre quelques passages de l'*Amânât*, des citations que nous connaissons de son Commentaire de l'Exode et du Lévitique[2]. C'est la même pensée qu'il exprime dans le passage que nous examinons : se référant à II Sam., XXIII, 2 : רוח ה'... ומלתו, il explique que « tous deux sont des choses créées (מכלוקתאן) : le *discours articulé*, אלכלאם אלמפצّל, etc. ». La version d'Ibn Tibbôn הדברים המפורדים correspond donc à un texte exact.

Dans l'éd. Landauer, p. 74, l. 11, on lit : لا يزال يبالغ ويجايئ, tandis qu'Ibn Tibbôn a מגיע ומפליג. La traduction hébraïque permet de reconnaître que le dernier mot du texte arabe ויגאיי doit être transcrit ويغايى, de la troisième forme de غيى, qui, comme d'autres formes de cette racine, exprime la notion d' « exagération » (הפלגה, גוזמא); M. S. Poznanski, dans un article fortement documenté, en a réuni un grand nombre d'exemples empruntés à la littérature judéo-arabe[3].

Je profite de cette occasion pour ajouter quelques exemples, pris dans cette littérature, de l'emploi de la sixième forme, dont on use avec prédilection : Abraham Maïmonide, *Commentaire du Pentateuque*, sur Genèse, XXVI, 12 (éd. Eppenstein), p. 26, l. 20 : ותאויל אלמתרגם פיה תגאיי זאיד, « dans l'explication du Targoum il y a beaucoup d'exagération » (הפלגה יתירה); acte privé du Caire, publié par B. Chapira, dans les *Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 125 *b*, l. 6 : וצארו יתגאיו פי עמארה כניסה אלשאמיין, « ils déployèrent un zèle excessif dans la construction de la synagogue des Palestiniens », parallèlement à ce qui suit : ואלמבאלגה פי גמאלהא.

Le ויגאיי de Saadia est un exemple de l'emploi de la troisième conjugaison.

1. הרוף peut avoir les deux sens, v. Praetorius, dans *Z. D. M. G.*, LXIII, 504.
2. Voir ces passages dans *Revue*, XLVIII, 185.
3. *Z. f. H. B.*, III, 94 et suiv. Cf. les exemples dans I. Friedländer, *Der Sprachgebrauch des Maimonides*, I (Francfort, 1902), p. 83-84. Pour אגיא, v. encore *Sirâdj*, *Middôt*, III, 8 (éd. Fromer).

XXXIII

Sur les Juifs du Maghrib.

Récemment, le Gouvernement général de l'Algérie a confié à M. Belkacem al-Hafnaoui, professeur à la grande mosquée d'Alger et rédacteur du journal officiel *Le Mobacher,* une publication intitulée *Ta'rîf el-khalaf bi-ridjâl essalaf*[1] : c'est une anthologie de biographies des plus célèbres autorités musulmanes qui ont vécu et agi sur la terre algérienne, extraite de l'abondante littérature biographique de l'Afrique du nord. Dans le premier volume de cette collection on trouve quelques données qui pourraient intéresser l'histoire des Juifs dans cette contrée. Comme les ouvrages auxquels ces renseignements sont empruntés ne me sont pas accessibles, je ne puis les faire connaître que d'après l'anthologie d'al-Hafnaoui.

1. — Le *Djazwat al-iḳtibâs*, ouvrage d'Abou-l-'Abbâs b. Mohammed al-Miknâsî sur les savants de Fez[2], fournit la biographie du célèbre Mohammed b. Ibrâhîm b. Aḥmed al-'Abdarî, de Tlemcen, originaire d'Avila en Espagne (mort en 757 = 1356)[3]. Théologien savant, il s'occupa aussi d'études de philosophie et de mathématiques. Il refusa à plusieurs reprises d'entrer au service de l'État. Lorsque Aboû Ḥamou, le souverain de Tlemcen, voulut l'y contraindre, « il s'enfuit à Fez et s'y tint caché chez le scheikh des mathématiques *(scheikh al-ta'âlîm),* le juif *Khalloûf al-Maghîlî* ; il apprit de lui les branches de cette science et y acquit une grande habileté[4] ». Voilà sans doute un nom à ajouter à l'histoire des savants juifs de Fez.

2. — Au *Neil al-ibtihâdj* de Aḥmed Bâbâ al-Soudânî[5] est empruntée la biographie de Mohamed b. 'Abdalkarîm al-Maghîlî al-

1. *Biographie des savants musulmans de l'Algérie du IVe siècle de l'hégire, à nos jours*, tome I, Alger, 1907.

2. Sur cet auteur, mort en 1025 (1616) et ses ouvrages, v. R. Basset, dans le *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes* (Alger, 1905), p. 21.

3. P. 95 et suiv.

4. Le même renseignement est donné p. 89 d'après une autre source biographique.

5. Mort en 1032 (1623). Voir sur lui R. Basset, *l. c.*

Tilimsânî al-Touâtî, qui est dépeint comme un champion ardent de la Sounna. On y lit l'épisode suivant (p. 167) : A cause de ces opinions, il eut des démêlés avec les *fakihs* de son temps, lorsqu'il s'éleva contre les Juifs de Touât et voulut les obliger à supporter des humiliations ; il alla même jusqu'à exciter au meurtre et à la destruction des synagogues. Il se heurta dans ce dessein à l'opposition du *fakîh* 'Abdallâh al-'Açnoûnî, cadi de Touât. Les oulémas de Fez, Tunis et Tlemcen correspondirent avec lui à ce sujet ; le Hâfiz al-Tinnîsî lui adressa une longue épître dans laquelle il se rangeait au jugement de Maghîlî. L'imâm al-Senoûsî adhéra également à son avis et lui écrivit ce qui suit : « De 'Obeidallâh b. Mohammed b. Yoûssouf al-Senoûsî au frère bien-aimé Aboû 'Abdallâh b. 'Abdalkarîm al-Maghîlî qui, en ce temps funeste, répond de ce qui est déchu de l'obligation religieuse de commander ce qui est louable et d'empêcher ce qui est condamnable [1], obligation dont l'accomplissement est surtout à notre époque un signe de la vaillance scientifique, du zèle islamique et de l'édification des cœurs par la foi ; que Dieu protège sa vie, le bénisse dans ses intérêts religieux et temporels et accorde à lui, à nous et à tous les Musulmans une mort avec béatitude et rémission des péchés, sans tribulations, au jour où nous le rencontrerons (Dieu). Le salâm sur vous ainsi que la miséricorde et les bénédictions de Dieu ! — Nous avons appris, ô seyyid, que votre zèle religieux et votre héroïsme savant vous ont poussé à provoquer un changement sur ce que les Juifs (que Dieu les abaisse !) ont érigé nouvellement une synagogue [2] dans les pays de l'Islâm et que vous vous efforcez vivement de la détruire ; de plus, que les gens de Tamanṭiṭa hésitent à le faire, pensant comme ceux qui vous font opposition parmi les adeptes

1. En arabe : *al-amr bil-ma'roûf wal-nahy 'an al-mounkar*. Sur la signification pratique de cette phrase, v. *Le Livre de Mohammed ibn Toumert*, Alger, 1903, Introduction, p. 85-100. Cette expression coranique est souvent empruntée par les écrivains judéo-arabes, et les traducteurs hébreux éprouvent toujours quelque embarras à rendre d'une manière adéquate les termes *ma'roûf* et *mounkar*. Juda ibn Tibbôn traduit un peu librement dans Saadia, *Amânât*, éd. Landauer, p. 256, l. 4 d'en bas (éd. Slucki, p. 130) : לצוות ב ט ו ב ולהזהיר (éd. ולהזהר) מן ה ר ע ; de même dans Kouzarî, IV, 19 (éd. Hirschfeld, p. 262, l. 15) : צוו על הטוב והזהירו מן הרע ; ainsi que dans Bêhayi, V, chap. 5 (éd. M. E. Stern, p. 276, l. 11 ; 277, l. 4 ; original arabe, éd. Yahuda, p. 248, d. l. ; 249, l. 14), ch. 6 (éd. Stern, 306, l. 7 ; éd. Yahuda, 272, l. 8) ; VII, ch. 9 vers la fin (arabe 300, l. 8) ; VIII, ch. 1 (éd. Stern 359, l. 5 ; éd. Yah. 316, l. 2) et VIII, ch. 3 (éd. St. 377, l. 6 ; Yah. 330, l. 18. — Isaac b. Nathan traduit littéralement, mais sa version n'est intelligible que pour qui connaît l'arabe : ויזכירם ב י ד ו ע ויזהירם מ ה ז ר (Maïmonide, מאמר היחוד, éd. Steinschneider, p. 25, d. l.).

2. V. *Revue*, XXX, p. 9 ; XXXI, 214 et suiv. ; *Z. D. M. G.*, LXII, 26-27.

d'opinions erronées. C'est pourquoi vous avez envoyé vers nous, afin que nous éveillions les sentiments des oulémas dans cette affaire. Mais je n'ai trouvé personne qui approuvât cette intention et dirigeât ses efforts à l'effet de faire valoir la vérité et de satisfaire le zèle. Personne n'envisage la force de sa croyance et la clarté de sa certitude à cause des illusions sataniques de la connivence avec celui dont on craint la puissance [1]. Fait exception le très-savant scheikh Abou 'Abdallâh Mohammed b. 'Abdaldjalîl al-Tinnisî... En outre de lui, ont donné leur approbation dans la question : al-Raççâ', mufti de Tunis, puis Aboû Mehdî al-Mâwisî, mufti de Fez, Ibn Zikrî, mufti de Tlemcen, enfin le cadi Aboû Zakariyya Yahya b. Abi-l-Barakât al-Ghomârî et 'Abdalrahmân b. Sab', tous deux de Tlemcen ». Lorsque la réponse de Tinnisî et la lettre de Senoûsî arrivèrent à Touat, al-Maghîlî donna à ses partisans l'ordre conformément auquel ils revêtirent les instruments de guerre et marchèrent contre la synagogue. Il leur commanda de tuer quiconque leur résisterait. Ils la détruisirent (la synagogue) et il ne se trouva pas deux boucs pour entrechoquer leurs cornes là-dessus (c'est-à dire : personne n'en prit souci). Ensuite, il leur dit : Celui qui tue un Juif peut me réclamer sept *mithkâl*. C'est ainsi que de (grandes) choses survinrent alors et pour fêter cet événement, des poèmes furent composés à la gloire du prophète et à la honte des Juifs et de leurs protecteurs.

On raconte ensuite comment Maghîlî entreprend une mission dans les différents états du Soudan, prêchant partout la sévère exécution de la loi islamique, « recommandant le bien et déconseillant le mal » [2]. Il en fait autant à Kâgho, et compose pour le sultan de cette ville un écrit dans lequel il répond à diverses questions religieuses. C'est là qu'il apprend que son fils est mort à Touât ; les Juifs l'auraient assassiné pour se venger. Consterné, il réclama du sultan l'emprisonnement de tous les habitants de Touât qui se trouvaient alors dans son état. C'est ce que fit le sultan. Mais Abou-l-Maḥâsin Maḥmoûd b. 'Omar blâma cette conduite, disant que ces gens de Touât n'avaient rien fait, sur quoi ils furent mis en liberté. Le scheikh fougueux retourne alors à Touât, où il meurt en 909 (1503-4). Le biographe raconte qu'un juif *ou quelque autre* profana sa tombe et fut frappé de cécité sur place.

1. Il s'agit sans doute du cadi précité, qui s'opposait au fanatisme de Maghîlî.

2. Sur son activité de missionnaire en faveur de l'Islam parmi les tribus du Sahara, voir Le Chatelier, *L'Islam dans l'Afrique occidentale* (Paris, 1899), 137; sur son fanatisme contre les Juifs v. encore *Revue du Monde musulman*, IX, p. 114, 7 en bas.

XXXIV

Encore 'Abd al-Sayyid al-Isra'ili.

C'est par l'histoire de la conversion de ce *dayyân al-Yahoûd*[1] que nous avions ouvert naguère la série de ces *Mélanges*[2]. Un extrait, publié par M. Fagnan, de l'histoire d'Ibn Kethîr, qui était d'ailleurs la source indirecte de mon exposé, nous apprend les mêmes faits, augmentés d'un détail qui n'est pas formulé par l'historien, mais que nous pouvons déduire de ses indications[3]. Le cadi entre les mains duquel le néophyte avait fait sa profession de foi musulmane s'appelait 'Abd al-Sayyid. Le converti, dont nous ne connaissons pas le nom primitif (car Behâ al-dîn n'est sans doute qu'un titre honorifique ou *laḳab*), aurait donc pris, en changeant de religion, le nom de celui qui aurait reçu le premier la déclaration de sa conversion. C'est là un nouvel exemple d'un fait souvent attesté ; cependant il est surprenant que ce Juif converti ait pris, à ce qu'on nous assure, pour nom de son père le patronyme du cadi (*ibn al-Mouhaḏḏab*) ; d'après Ibn Hadjar, qui est la source utilisée par nous, le véritable nom de son père aurait été Iṣhâḳ.

1. Dans l'énumération des ecclésiastiques des différentes confessions donnée par Abou-l-'Alâ al Ma'arrî (*Louzoûm mâ lâ yalzam*, *apud* Kremer, *Ueber die philosophischen Gedichte des M.* p. 96, l. 1), la confession juive est représentée par دتيان اليهود وحبرها ; sur la valeur relative de ce titre dans la hiérarchie juive, v. Gottheil, *An eleventh-century document*, etc., dans *J. Q. R.*, 1907, avril (p. 34 du tirage à p.). — Au surplus, le nom de *dayyân* figure aussi parmi les épithètes de Dieu et les théologiens musulmans lui attribuent la signification de *Ḳahhâr* (celui qui subjugue) ; mais dans les diverses listes des « beaux noms » (v. *Nöldeke Festschrift*, p. 317), cette épithète ne se trouve que dans une seule énumération schî'ite. Mahomet est interpellé comme *dayyân al-'arab* par un Arabe qui lui demande satisfaction d'une injustice commise envers lui. Un ḥadîth dit d'Alî : « qu'il soit *dayyân hâḏihi-l-ummati* (le juge de cette communauté) après son prophète » (Voir les Lexiques arabes : *Lisân al-'arab*, XVII, p. 24 ; *Tadsch al-'aroûs*, IX, p. 207). — Du reste, *Dayyân* existait déjà comme nom propre chez les Arabes de l'époque anté-islamique, v. *Ibn Sa'd*, V, p 385, l. 23 ; VI, p. 10, l. 6 et suiv.

2. *Revue*, XLIII, p. 1.

3. *Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 113. — Remarquons en passant que la difficulté signalée par M. F. touchant l'intelligence du morceau cité *ibid.*, n. 1 (signature d'Alî au bas de l'acte des privilèges des Juifs de Kheybar) disparaît si l'on change *abî* en *aboû*. Le fondateur de la grammaire ne peut pas avoir signé 'Alî b. Aboû Tâlib, il ne peut avoir commis cette faute de grammaire (*laḥn*) ; il aurait dû écrire *abî*. La signature est donc apocryphe. Dzahabî, *Taḏkirat al-ḥouffâẓ*, III, 336 (éd. de Haidarabad) raconte aussi comment le privilège des Juifs de Kheybar fut déclaré non authentique, mais sans mentionner ce troisième indice d'inauthenticité.

Nous sommes en mesure de compléter ces renseignements par une relation sur les antécédents de 'Abdalsayyid et sur la considération dont il jouit, après sa conversion, au sein de l'Islâm. Nous la puisons dans une assertion faite en passant par son célèbre contemporain musulman, le théologien fanatique Takî al-dîn ibn Teymiyya, dont nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'hostilité vis-à-vis du judaïsme [1]. Dans son traité *al-Fourḳân beyna-l-ḥakḳ wal-bâṭil*, polémiquant contre le çoufisme, il dit : « Le scheikh 'Abd al-Sayyid, qui fut d'abord juge (cadi) des Juifs et se convertit ensuite à l'Islâm — il comptait parmi les plus sincères des hommes, parmi les meilleurs des musulmans et parmi ceux qui ont pratiqué l'Islâm de la manière la plus juste — m'a rapporté que (lorsqu'il était encore juif) il avait coutume de fréquenter un scheikh des Çoufis, nommé al-Scharaf al-Balâsî, pour se perfectionner auprès de lui dans la science et la connaissance. Il ('Abd al-Sayyid) racontait : Ce Scharaf me somma de suivre sa tendance (*maḏhab*) ; mais je lui dis : « Votre doctrine ressemble à la doctrine de Pharaon » [2] ; il répliqua : « Nous reconnaissons en effet cette parole de Pharaon ». Je [3] lui demandai : « Est-ce qu'il reconnaissait véritablement les paroles de Pharaon ? » Je reçus une réponse affirmative de 'Abd al-Sayyid, qui avait coutume de s'entretenir avec moi en ce temps de ce *maḏhab* (çoûfite)... 'Abd al-Sayyid lui donna (au çoûfî) cette réponse : « Je n'abandonnerai pas Moïse pour aller avec Pharaon, car celui-là a noyé celui-ci. » Le çoûfî fut ainsi complètement réduit au silence. Je [3] dis à 'Abd al-Sayyid — c'était avant sa conversion à l'Islam — : « Ton judaïsme t'a été utile ; un Juif est meilleur qu'un adepte de Pharaon [4]. »

Nous voyons par là que 'Abd al-Sayyid, avant sa conversion, entretenait déjà des relations avec des théologiens musulmans de tendances diverses et qu'il était sous l'influence d'Ibn Teymiyya, dont le zèle de convertisseur, en ce qui concerne le dayyân juif du moins, fut couronné de succès.

I. Goldziher.

1. *Revue*, XXX, p. 11. Cf. Steinschneider, *Polemische und apologetische Litteratur*, Index, *s. v. Teimijje* ; Schreiner, dans *Revue*, XXXI, 214 et suiv.

2. L'auteur avait mentionné précédemment le passage du Koran (Soura, 79, v. 24) sur Pharaon qui se divinise lui-même, que plusieurs Çoûfis, notamment Ibn 'Arabî, ont cherché à justifier ; v. Schreiner, dans *Z. D. M. G.*, LII, 548.

3. C'est Ibn Teymiyya qui parle.

4. *Madschmoû'at al-rasâ'il al-koubrâ* (Le Caire, 1324), I, p. 146.

LES
NOMS DE DIEU ET DES ANGES
DANS LA MEZOUZA

CONTRIBUTIONS A L'HISTOIRE DE LA MYSTIQUE ET DE LA CABBALE

Des textes de la littérature talmudique montrent qu'on attribuait à la mezouza un pouvoir protecteur, surtout contre les démons[1]. Plus tard, sous l'influence de la mystique, cette croyance donna naissance à l'usage d'inscrire dans la mezouza, en outre des passages bibliques prescrits, des versets qui parlent de la protection de Dieu, des noms de Dieu et des noms d'anges, ainsi que des figures mystiques.

Plusieurs auteurs anciens mentionnent cette coutume, les uns pour l'approuver ou la favoriser, les autres pour la désapprouver et la blâmer plus ou moins sévèrement. L. Löw, qui a effleuré ce sujet[2], n'a pas tenu compte de tous les textes, dont une partie lui était d'ailleurs inaccessible. Il ne s'est même pas demandé comment était faite cette mezouza mystique, ou, si l'on nous passe l'expression, mystificatrice, quels étaient les noms de Dieu et des anges, si les noms et figures étaient partout les mêmes. Je me propose de réunir ici ce que je sais de cette question.

1. *Mechilta*, 12*a* ; *Aboda zara*, 11*a* ; *Menahot*, 33*b* ; j. *Péa*, I, 1 (15*a*, l. 54) ; Targoum sur Cantique, VIII, 3 ; *Gen. r.*, XXXV, *i. f.* Cf. Löw, *Gesammelte Schriften*, II, 82.

2. *Loco citato.*

I. — La mezouza « mystique » et les rabbins du moyen age.

L'usage d'insérer dans la mezouza des figures mystiques et des noms d'anges est signalé pour la première fois, parmi les rabbins du moyen âge[1], par R. Eliézer b. Samuel de Metz, le célèbre disciple de R. Tam, qui vivait dans la seconde moitié du XIIe siècle[2]. « En outre des prescriptions relatives à la mezouza qui sont étudiées dans le traité de *Menahot*[3], l'usage s'est établi, pour accroître la protection de la maison, d'écrire, à la fin des lignes, des figures[4] et les noms des anges. Ce n'est pas une condition *sine qua non*, ni une obligation, mais seulement un surplus de précaution[5]. »

R. Eliézer de Metz n'est donc que médiocrement favorable à cet usage, et il a soin de spécifier qu'il ne constitue ni une obligation, ni une œuvre pie. Même attitude chez Abraham ben Isaac Ab Bêt-Din, de Narbonne : « Il en est qui ajoutent des noms d'anges et des figures à la fin de certaines lignes, mais ce n'est pas une prescription proprement dite[6]. » Le Mahzor Vitry fait la même observation, avec cette différence que ces additions n'y apparaissent plus comme un usage, ni même comme un usage privé : l'auteur

1. Je dis « les rabbins », parce que cet usage est mentionné plus anciennement par le caraïte Juda Hadassi. Voir plus loin, p. 46 et s.

2. Il est vrai qu'il en est déjà question dans le *Mahzor Vitry* (voir plus loin, p. 49) ; mais dans cet ouvrage, dont le fond remonte à la première partie du XIIe siècle, on n'est jamais sûr de ne pas avoir affaire à une addition postérieure. Voir, sur ce point, Berliner, *apud* Hurwitz, Introduction au *Mahzor Vitry*, p. 117 ; Gross, *Gallia judaica*, p. 283 ; Epstein, *Schemaja der Schüler und Secretär Raschis*, p. 18, n. 1 (tirage à part de la *Monatsschrift*, XLI) ; Aptowitzer, dans *Monatsschrift*, 1908, p. 306, n. 2.

3. *Menahot*, 31*b*-34*a*.

4. Sur le sens de חותם, voir plus loin, p. 41, n. 5.

5. *Séfer Yeréim*, עמוד היראה, n° 18 (éd. Wilna, 1881, 18*b*) : ולבד ההלכות של מזוזה האמורות במנחות הורגלו העולם להוספת שמירת הבית לכתוב בסוף השורות חותמות ושמות המלאכים ואינו עיכובא אלא (lire ולא) מצוה אך תוספת שמירה. וצורת המזוזה וחותמיה וראשי השורות תמצא בפוסקים Cette référence aux décisionnaires, qu'on lit dans nos éditions, n'est pas de l'auteur, car d'après les *Haggahot Maïmoniot*, ה' תפילין, v, 4, n° 4, le *Séfer Yeréim* donnait à cette place le formulaire d'une mezouza avec les figures et les noms d'anges : ודלא כרא"ם (ר' אליעזר ממי"ץ) אשר כתב צורת המזוזה וחותמות ושמות מלאכים. אמנם כתב שאין בהם לא עיכוב ולא מצוה אך תוספת שמירה. On sait que notre *Séfer Yeréim* est un remaniement abrégé de l'ouvrage primitif (v. Azoulaï, *Schem ha-Guedolim*, éd. Benjacob, p. 24*b* ; Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 352) et l'on verra plus loin que le manuscrit de Paris confirme les indications des *Haggahot Maïmoniot*.

6. *Ha-Eschkol*, II, 73.

les considère comme faisant évidemment partie de la mezouza [1]. Un autre écrivain, inconnu celui-là, va encore plus loin : il présente l'adjonction de noms d'anges dans la mezouza comme une obligation, aussi importante même, à en juger par ses termes, que les prescriptions halachiques [2].

Tandis que ces auteurs supportent ou favorisent et réclament cet us ou plutôt cet abus, tous les autres ne le mentionnent que pour le blâmer et déclarent qu'on ne doit rien ajouter au texte biblique de la mezouza [3]. C'est Maïmonide qui combat le plus longuement et le plus énergiquement ces additions postiches : « Un usage répandu, dit-il, consiste à écrire au verso de la mezouza, à la hauteur du blanc qui sépare les deux chapitres, le mot שדי (*schaddaï*) [4]. Il n'y a aucun mal à cela, car c'est sur le côté extérieur. Mais ceux qui ajoutent au recto des noms d'anges, des noms divins, des versets ou des figures [5] sont au nombre de ceux qui n'ont pas part au

1. Voir plus loin, II, n° 3, p. 49.

2. Voir plus loin, II, n° 1, p. 45.

3. Chez aucun auteur autre que ceux que je cite, je n'ai trouvé une opinion favorable ou même indifférente à cet usage. R. Simha b. Samuel de Spire avait seulement coutume d'inscrire dans la marge inférieure de la mezouza trois versets des Psaumes, mais non des noms de Dieu ou d'anges ; v. *Hagahot Maïmoniot*, תפילין, v, 4, n° 4 : וכן בס"ע (בסדר עולם) של רבינו שמחה כתב ג' פסוקים תחת המזוזה ה' ישמרך וכו'. Rectifier Löw en ce sens.

4. Sur ce point, voir *Mahzor Vitry*, p. 647 ; *S. ha-Eschkol*, II, 73 ; *S. ha-Teroumot*, הלכות תפילין, § 204 (éd. Venise, 1523) ; *Semag*, commandements positifs, § 22 ; *Semak*, § 154 (éd. Crémone, 1556, 57 *b*) ; Ascheri, *Halachot ketannot*, מזוזה, § 18 ; Mordechaï, *Halachot ketannot*, § 960 ; *Orhot Hayyim*, II, 192 ; Bahya b. Ascher sur Deut., VI, 9, et *Kad ha-Kémah*, מזוזה (éd. Breit, II, 3 *a*) ; *Barouch schéamar*, éd. Varsovie, 5 *a* ; *Tour*, *Bêt Yossef* et *Schoulhan Arouch*, *Yoré Déa*, § 288. Le Zohar, sur Deutér. (266 *a*), demande que l'on écrive שדי derrière le mot והיה du Schema : תא חזי והיה שמא קדישא מתתא לעילא ועל דא שדי אתרשים מלבר לקבלי שמא דא, והיה מלגו שדי מלבר למהוי נטיר בר נש מכל סטרין מלגו ומלבר. Cf. *Bêt Yossef*, *l. c.*, et דברי חמודות sur Ascheri, *l. c.* ; de là, dans *Schoulhan Arouch*, *l. c.* Un motif de cet usage dans Recanati, טעמי מצות, § 180 : ושם שדי שומר דירת ישראל מזוזת זז מות זה שכתוב והיה שדי בצריך אל תקרי בצריך אלא בצריך דהיינו ציר הדלת אזי וכסף תועפות לך כשכתבתם על על מזוזות ביתך. Cf. *Orhot Hayyim*, II, 192, et דרכי משה sur *Yoré Déa*, § 288, n. 100 (d'après le *Kolbo*). Le *Raziel*, 8 *a*, l'explique au moyen de la *guematria*. Le même usage est mentionné par Juda Hadassi, *Eschkol ha-Kofer*, Alphab. 242 (92 *c*) : וכותבין אחר המזוזה במקום החלון שם שדי.

5. Et non « des formules finales », comme traduit Löw (*Schlussformeln*). Chez les mystiques et les cabbalistes, le mot חותם signifie « paraphe, figure ». Voir p. ex. *Séfer Yecira*, I, 13 : ...וחתמו ביה"ו ...וחתמו ביו"ה ...וחתמו בהי"ו ...וחתמו בהו"י ...וחתמו בוי"ה ; *Alphabet de R. Akiba*, dans *Bêt ha-Midrasch*, III, 25 : וי"ו חותמות של הקב"ה שבהן נחתמו כל שמות המפורשין... שכל שם ושם שבמרכבה יש לו חותם... וכנפות הארץ קשורות בכנפות שמים וחתומים בטבעת אהיה אשר אהיה... בין שמות שנתחתמו בהן שמים וארץ ; *ib.*, 95 et s., et *passim*. Pour le sens de « figure », voir la consultation de R. Haï dans *Taam*

monde futur. Car, non contents de ne pas accomplir le précepte [1], ces sots traitent un précepte important, qui rappelle l'unité de Dieu, l'amour et le culte qui lui sont dus, comme si c'était une amulette pour leur avantage personnel et qui, à ce qu'imagine leur esprit imbécile, serait de quelque utilité pour les biens fragiles de ce monde [2]. » Schemtob b. Abraham [3] cite les Consultations des Gueonim comme source de ce paragraphe. Mais cette condamnation ou une assertion analogue ne figure dans aucun des recueils connus de consultations gaoniques, et nul autre auteur ne cite rien de tel au nom des Gueonim. Peut-être l'indication de Schemtob manque-t-elle seulement de précision, la référence aux Consultations des Gueonim ne s'appliquant qu'à la dernière phrase de l'alinéa [4].

Dans le même sens, et en partie dans les mêmes termes que Maïmonide, Moïse de Coucy écrit : « Un usage répandu consiste à écrire au verso de la mezouza, derrière le blanc qui sépare les différents paragraphes, le mot שדי. De même, on écrit derrière les mots ה׳ אלהינו ה׳ אחד le nom divin en remplaçant chaque lettre par la lettre suivante de l'alphabet : כוז״ר במוכס״ז כוז״ר [5]. Il n'y a aucun

Zekénim, 54 ; Juda b. Barzillaï, *Commentaire du S. Yeciva*, p. 104 : וכמה ספרים מצוין אצלנו כתוב בהן מהשמות ושמות המלאכים וצורות חותמות. Le second sens de חותם ressort incontestablement des passages qui vont être cités et qui sont apparentés à celui qui nous occupe.

1. Lire המצוה au lieu de המצות, ainsi que l'exige le sens et que le porte מעדני יום טוב sur Ascheri, *Halachot ketannot*, מזוזה, 18, n. 8. *Orhot Hayyim*, II, 192, a encore plus clairement המצוה הזאת.

2. *Mischné Tora*, תפילין, v, 4 : מנהג פשוט שכותבין על המזוזה מבחוץ כנגד הריוח שבין פרשה לפרשה שדי, ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ. אבל אילו שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שבטלו (המצות) [המצוה] אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם ואהבתו ועבודתו כאילו היא קמיע של הניית עצמן, כמו שעלה על לבם הסכל שזה דבר המהנה בהבלי העולם.

3. *Migdal Oz*, *ad loc.*

4. En effet, les mots כאילו הוא קמיע של הניית עצמן וכו׳ semblent dirigés contre une assertion de Scherira : משום שיש כמה דברים שהמלאכים עושים בהם לפום דחאזו ולא צריכין רשות מלמעלה ולפום הכין מיכתבין קמיעי ונאמרין שמות כדי שיעזרו המלאכים בדבר (*Consultations des Gueonim*, éd. Harkavy, n° 373, p. 189). Maïmonide a copieusement utilisé les Gueonim comme source halachique, sans se croire obligé à les ménager pour cela, — attitude que Léon de Modène a imitée pour le Talmud.

5. Maïmonide ne mentionne pas ce détail et son silence doit être interprété comme une désapprobation, si cet usage existait en Espagne ; mais cela n'est pas sûr, car Ascheri le considère comme français et allemand (voir plus loin, p. 43, n. 3).

On voit que ces mots n'ont rien d'obscur et de mystérieux, comme le croit M. Krauss, dans *Revue*, LVI, 253. Sur ce point, voir encore : *Mahzor Vitry*, 647, 649 ; *Séfer Raziel*, 8 *a* ; *Hagg. Maïmon.*, תפילין, v, 4, n. 4 ; Ascheri, הלכות מזוזה, § 18 ;

mal à agir ainsi, puisqu'on écrit alors sur le côté extérieur. Mais à l'intérieur, il est défendu d'ajouter ne fût-ce qu'une lettre, ou de dessiner les figures des anges ou quelque chose d'autre, qui ne soit pas le commandement du Maître souverain, rien de plus, rien de moins[1]. »

En Allemagne, un contemporain de Moïse de Coucy, R. Abigdor ben Elia ha-Cohen, proteste contre les additions à la mezouza, et c'est grâce à lui que, dans toute l'Autriche, on cessa d'y ajouter des figures, des noms d'anges et autres superfétations[2]. Un peu plus tard, R. Ascher b. Yehiel s'exprime dans le même sens que Maïmonide et R. Moïse de Coucy : « A l'intérieur de la mezouza, on ne doit rien ajouter ni introduire aucune figure, car on aurait l'air de vouloir se faire une amulette protectrice ; il faut exécuter le précepte dans les règles et pour obéir à l'ordre de Dieu qui nous sauvegarde[3]. »

Mordechaï, מזוזה, § 960 ; *Semak*, § 154 (éd. Crémone, 57 *b*) ; *Barouch schéamar*, éd. Varsovie, 5 *a* ; *Tour* et *Schoulhan Arouch*, *Yoré Déa*, § 288 ; *Schiltê ha-Guibborim*, sur Alfasi, *Hilchot Mezouza*, § 240, n. 5 ; *Ikkarim*, II, 28, *i. f.* ; Moïse Cordovero, *Pardès*, porte 21, ch. 4. (éd. Koretz, 103 *a*, 103 *b*), qui cite des ouvrages cabbalistiques plus anciens et y ajoute une interprétation dans le même goût. V. encore *Zion*, II, 161 ; L. Löw, *Gesammelte Schriften*, II, 82. M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, 85, 153, et *Revue*, LVIII, 160, ne cite que le Raziel. — La première mention de ces mots dans les sources existantes est le *Eschkol ha-Kofer* du caraïte Juda Hadassi (terminé en 1149). On y lit : עם תגים כדמות אלה וכתרים יושמו בראש אמרים ושם המפורש כוז"ר במוכס"ז כוז"ר זה שם קדוש אלהיך ויחתרו וכותבים אחר המזוזה בחפירה מזוזות שערי דירה (Alphabet 364, 136 *a*) ; במקום החלון שם שדי ושם המפורש בי"ד אותיות כוזו במוכס"ז כוזו (Alphabet 242, 92 *c*) ; enfin, cette citation du מעשה בראשית (Alph. 81, 35 *c*) : בראשית ברא"שית בגמטריא זו נפק מן יו"ד א"ת מן הא' מן ע' ומן ל' שבאלב"ם וי' שבא"הם [שבאחס] בט"ע זהו שם המפורש כ"ו ז"ר במ"ו כס"ז כ"ו ז"ו שבו נבראו שני עולמות ובזה יחיו המתים לעולם וזה במעשה בראשית דברי חכמיך. Sur l'ouvrage מעשה בראשית, voir Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., 176, note *a* ; ajouter ce passage de *Eschkol ha-Kofer* et *ibid.*, Alphabet 80, 82 (36 *b* en haut) ; *Oçar Nehmad*, III, 59.

1. *Semag*, commandements positifs, n° 22 : מנהג פשוט שכותבין כל המזוזה מבחוץ כנגד הריוח שבין פרשה לפרשה שדי. וכן כותבין כנגד ה' אלהינו ה' אחד שם המתחלף באלף בית והינו האותיות שניות לאותיות ה' אלהינו ה' כוז"ר במוכס"ז כוז"ר ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ אבל מבפנים אסור להוסיף אפילו אות אחת ולא לעשות חותמות של מלאכים ולא שום דבר כי אם ציווי אדון הכל לא תוסיף ולא תגרע. Cf. *Mordechaï* et *Haggahot Maïmoniot*, *ll. cc.*

2. *Hagg. Maïmon.*, *l. c.* : וכן הגיד לי ה"ר משה בן הר"ר יהושע שמורינו הר"ר אביגדור כהן זצ"ל הנהיג בכל ארץ אושטרייך שלא לכתוב במזוזה לא חותם ולא מלאך רק שתי הפרשיות כאשר הם כתובות לא להוסיף אפילו אות אחת.

3. *Halachot Ketannot*, מזוזה, § 18 : נהגו לכתוב שדי מבחוץ על המזוזה ברוח שבין פרשה לפרשה וכן נהגו לכתוב באשכנז ובצרפת כנגד ה' אלהינו ה' מבחוץ שם של י"ד והם סמוכות לאותיות של ה' אלהינו ה' באלפא ביתא. אבל מבפנים אין להוסיף מאומה ולא לעשות חותמות לפי שנראה כאילו

Le jugement sévère porté par Maïmonide sur ceux qui ajoutent à la mezouza des noms de Dieu et d'anges, des versets et des figures n'a été contresigné que par une autorité de second ordre[1], mais les rabbins les plus éminents et les plus influents de l'Allemagne et de la France s'accordent avec lui, nous l'avons vu, pour interdire toute addition à la teneur biblique de la mezouza. Cette opinion, acceptée par tous les décisionnaires postérieurs, s'impose dans la pratique et acquiert une autorité telle que même des mystiques et des cabbalistes de première classe condamnent, par leur silence, l'introduction de noms et de signes mystiques ou la rejettent en termes exprès. Ainsi, le *Raziel* et le *Zohar*, ces œuvres fondamentales de la mystique et de la cabbale, ne connaissent pas les noms de Dieu et les noms d'anges dans la mezouza[2], tandis que l'auteur du *Séfer ha-Kana* s'en explique ainsi : « Il lui dit : Maître, j'ai vu des mezouzas qui contenaient des figures et des noms d'anges, ce que le Saint (béni soit-il!) n'a pas prescrit. Ne vaut-il donc pas mieux que le Saint (béni soit-il!) nous protège lui-même, ainsi qu'il est dit : « Dieu te protège contre tout mal » (Psaumes, cxxi, 7), au lieu que nous nous confiions à des anges? Le Maître répondit : Mon fils, pourquoi n'as-tu pas enlevé ces mezouzas pour les soustraire à l'usage? Car Dieu n'a pas prescrit ces additions; au contraire, celui qui en fait transgresse le commandement « Tu n'ajouteras rien » (Deutér., xiii, 1), pas même une seule lettre. Vois-tu, ceux qui font de ces additions perdent d'un côté ce qu'ils gagnent de l'autre[3]. »

מכוון לעשות לו קמיע לשמירה אלא יעשה המצוה כתיקונה לקיים מאמר הבורא יתברך והוא ישמרנו ויצילנו על יד ימיננו.

1. *Orhot Hayyim*, II, 192 : ואלו האנשים הטפשים שכותבין בה מבפנים שמות המלאכים והשמות הקדושים או פסוק או חותמות לא די להם שבטלו המצוה הזאת שהיא ייחוד שמו של הב"ה ואהבתו ועבודתו [ועשוה] כאילו הוא קמיע לאהבת עצמם כמו שעלה בלבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם והרי אלו הן בכלל מי שאין לו חלק לעולם הבא.

2. Le Zohar ne connaît même pas כוז"ר, non plus que Maïmonide. Cf. plus haut, p. 42, n. 5.

3. ספר הקנה, éd. Poritzk, 1786, 44*c* : אל"ר (אמר לו רבי) ראיתי מזוזות שיש בהם חותמות וכתיבות של מלאכים וקב"ה לא צוה זה וכי לא יותר טוב לשמור אותנו קב"ה בעצמו כענין שנאמר ה' ישמרך מכל רע ממה שנסמוך במלאכים? א"ל בני ולמה לא לקחת לגנזם, כי לא צוה ה' בזה ואדרבא עובר בלאו לא תוסיף אפילו אות אחת והנה יצא שכרם בהפסדם.

II. — Les types de la mezouza mystique.

Les additions mystiques de la mezouza n'étaient pas partout les mêmes. Dans telle contrée, on ajoutait seulement des noms divins; dans telle autre, des noms d'anges seulement; dans une troisième, les uns et les autres. De même, les noms et leur nombre variaient avec les contrées. Le petit nombre d'indications dont nous disposons nous permet de conclure à l'existence d'au moins cinq types de mezouzas mystiques : deux palestiniennes ou babyloniennes, deux françaises et une allemande.

1. — *Mezouza babylonienne ou palestinienne n° 1.* — Elle contient sept noms d'anges et douze figures, probablement celle qu'on appelle *Maguen David*[1]. L'ordre des noms et des signes est le suivant[2] :

1	שמע... את	
2	ה'... והי'	
3	הדברים... ושננתם	מיכאל ✡
4	לבניך... בדרך	
5	ובשכבך... לטטפת	גבריאל ✡
6	בין... ובשעריך	
7	והיה... אנכי	
8	מצוה... ולעבדו	עזריאל[3] ✡
9	בכל... בעתו	
10	יורה... ונתתי	
11	עשב... לכם	צדקיאל[4] ✡ ✡

1. Ou bien celles de la mezouza n° 2 (voir plus loin).

2. *Pardès*, éd. Const., 6 *d*, éd. Varsovie, § 285 : וצריכה להיכתב בכ"ב שורות וראשי השורות שמע... על הארץ ובסוף הארץ ד' סימנים. וצריכה ז' מלאכים, בסוף שור(ו)ת הדברים מיכאל וסימן (les signes manquent), ובסוף שור(ו)ת ובשכבך גבריאל, וסימן זה, ובסוף מצוה עזריאל וסימן, ובסוף עשב צדקיאל וב' סימניו, ובסוף ואבדתם שרפיאל [וסימן], ובסוף אתם רפאל [וסימן], ובסוף ובשעריך ענאל וסימן. Le *Mahzor Vitry*, 649-650, donne le texte tout entier avec les divisions réglementaires.

3. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, 210 ; עזראיל dans une amulette arabe, v. *Z. D. M. G.*, XXXVII, 436. Cf. *Jerusalem*, éd. Luncz, IV, 156. Dans le *Pardès* de Moïse Cordovero, porte 20, chap. 2 (éd. Koretz, 155 *a*), עזריאל est le *ofan* du sud.

4. *Vocabulaire*, 228, 229. Dans Wertheimer, בתי מדרשות, IV, 24, Çadkiel est un des gardiens du côté septentrional du troisième ciel ; le même nom est porté par un gardien du côté oriental de ce ciel. Dans le commentaire du S. *Yecira* de Juda ben Barzillaï, Çadkiel régit Jupiter ; cf. plus bas, p. 51. V. encore מסכת אצילות (Jellinek,

12 פן... אחרים
13 והשתחויתם .. את
14 השמים... יבולה
15 ואבדתם... לכם ✡ שרפיאל [1]
16 ושמתם... וקשרתם
17 אתם... ולמדתם ✡ רפאל
18 אתם... ובלכתך
19 בדרך... ביתך
20 ובשעריך... האדמה ✡ ענאל [2]
21 אשר... השמים
22 על הארץ : ✡ ✡ ✡ ✡

Par la source seule, on ne peut savoir dans quels pays ce genre de mezouza était usité, mais à cause de son étroite parenté avec la mezouza suivante et pour d'autres raisons encore, que nous verrons tout à l'heure, il est très vraisemblable qu'elle est d'origine babylonienne ou palestinienne.

2. — *Mezouza babylonienne ou palestinienne n° 2.* — Elle est conservée dans une source confuse, le *Eschkol ha-Kofer* du caraïte Juda Hadassi, en deux passages dont les indications discordantes ne permettent pas de reconnaître avec certitude l'ordre des noms des anges ; de plus, l'un de ces passages a moins de noms que l'autre. D'après le plus long [3], cette mezouza comptait onze noms

Auswahl, p. 3); מטה משה, chap. הנהגה בביה"כ, n° 40 ; dans le *Pardès* de Moïse Cordovero, porte 21, chap. 12 (éd. Koretz, 107 *a* en bas), Çadkiel est un nom de Dieu.

1. *Vocabulaire*, 260. Dans בתי מדרשות, *l. c.*, שרפיאל est gardien de la porte septentrionale du quatrième ciel. Dans la formule d'excommunication citée dans Buxtorf, *Lexicon*, p. 829, on lit : *sit maledictus ex ore... Seraphiel*, mais ce nom manque dans le texte hébreu.

2. *Vocabulaire*, 212. Dans בתי מדרשות, II, 123, ענאל est gardien de la porte orientale du deuxième ciel. Chez J. ben Barzillaï, *l. c.*, il régit Vénus. Dans la formule d'excommunication du *Kolbo*, § 139, *Orhot Hayyim*, II, 504, ענאל est l'ange du mois de Schebat. Ibn Ezra, *Diwan*, n° 99, p. 34 :

גם מחזות נביאים שמיר אזני
מאת שר צבא אדוני מיכאל שמו ושר ענאל ורפאל ואיש גבריאל

Ibid., n° 247, p. 132 :

רוממות אל בפי גבריאל והשר ענאל
ורפאל ומיכאל ראש השלישים

Anaël se trouve déjà chez Celse, v. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, I, 140.

3. Alphabet 242, 92 *c* : השורות שבעה כמזוזות ארץ ישראל ובארץ בבל עשרים ושתים בפרקים שלשה שמע ישראל : וא"א (ואהבת את) ה' אלהיך :

d'anges et autant de *Maguen David*, cinq noms divins et les versets 7-8 du psaume CXXI, le tout dans cet ordre : *avant le texte :* Michaël, Gabriel, Achtariel[1], Yah, Tétragramme, Sebaot[2], Azriel, Çadkiel, Yehoun[3], Yah, Çarphiel, versets des Psaumes[4] ; *après le texte :* Anaël, Çarphiel, Çouriel[5], Métatron[6]. Les lignes sont au nombre de sept comme dans la mezouza palestinienne[7], tandis que

והיה אם שמוע תשמעו וגומ׳: ומלאכים שבעה לפני המזוזה נכתבים מיכאל וגבריאל אכתריאל יה ה׳ צבאות: עזריאל צדקיאל יחון יה שרפיאל ה׳ ישמרך וסימן זה (הנקרא מגן דוד) כתוב בכל מלאך, ובסוף המזוזה ענאל שרפיאל צוריאל מיטטרון ה׳ הקטון ובכל מלאך ומלאך זה הסימן לו כשתקנו רועיך. Les mots entre parenthèses sont la remarque d'un copiste ou de l'éditeur ; avant cette parenthèse la figure manque.

1. *Vocabulaire*, 55 ; Saadia cité par Juda b. Barzillaï, *Commentaire du S. Yecira*, 20 : כי ר׳ ישמעאל ראה צורה אחת מצורות האור הבהיר הברוי תחלה ושם זו הצורה אכתריאל... ונראה ממה שכתב רבינו סעדיה גאון ז״ל למעלה כי פי׳ אכתריאל יה ה׳ צבאות הוא מלאך שליח מאת הבורא יתברך. Cf. Luzzato, *Correspondance*, p. 857. Ensuite Ben Barzillaï remarque : אבל רבים מן הגאונים ז״ל פירשו כי אכתריאל אינו מן המלאכים אלא מאור הכבוד יתברך... שראה ממנו ר׳ ישמעאל צורה וכן כתב רבנו חננאל גאון ז״ל בפירוש ברכות (7 *a*) שראה ר׳ ישמעאל זה בראיית הלם... ויש אומר אכתריאל מלאך הוא ואנו לא קבלנו אלא הכבוד הוא. L'explication de R. Hananel est citée dans les Consultations des Gueonim, éd. Lyck, nº 116 ; *Or Zaroua*, I, 2 *b*, § 8. D'après R. Nissim Gaon aussi אכתריאל est un ange. Cf. Epstein, *Das talmudische Lexicon* יחוסי תנאים ואמוראים, p. 26 (*Monatsschrift*, XXXIX). L'auteur de ce Lexique combat cette interprétation et soutient que Achtariel est un des noms de Dieu (משמותיו הקדושים). D'après Juda le Pieux, ספר גמטריאות, ms. Epstein, 9 *a*, Achtariel est Dieu lui-même (הבורא בעצמו) et ce nom dérive de la racine כתר (Job, XXXVI, 2), « attendre », parce qu'il attend les prières avec recueillement (לפי שממתין לתפלות בכונה, *ibid.*, 8 *b*). — Dans la formule d'excommunication du *Lexicon* de Buxtorf, p. 829, on lit : ויהי מקולל מפי אדיריון ואכתריאל ; dans celle du *Kolbo*, § 139 (*Orhot Hayyim*, II, 503) : בשם אכתריאל יה ה׳ צבאות. Cf. encore *Séfer ha-Kana*, éd. Poritzk, 4 *b* ; *Hé-Halouç*, X, 70 ; *Ha-Hoker*, II, 37.

2. Cf. *Berachot*, 7 *a* : אכתריאל יה ה׳ צבאות.

3. *Vocabulaire*, 146.

4. Pour ה׳ ישמרך, il faut peut-être lire ה׳ שומרך (v. 7). Cf. plus bas, p. 50, n. 5.

5. *Vocabulaire*, 230 ; *Kolbo*, 139 ; Moïse Cordovero, *Pardès*, porte 21, ch. 12 (éd. Koretz, 107 *b* en bas).

6. Cf. Alphabet 78-79 (34 *d* - 35 *a*) : וחנוך הוא מטטרון נער נאמן לאלהיך אמנם גם כסאו ככסאו ושמו כשמו ה׳ הקטן כשם רבו שמו שנאמר כי שמי בקרבו. La source de la désignation du Métatron par ה׳ הקטן est *Héchalot*, dans *Bét ha-Midrasch*, V, 175 : א״ל מטטרון משה מתוך אהבה שאהב אותי הקב״ה יותר מכל בני מרומים... וקראני ה׳ הקטן בפני כל פמליא (Exode, XXIII, 21) שבמרום שנא׳ שמי בקרבו ; *Livre d'Hénoch*, *ibid.*, II, 146 : קראתיו בשמי ידו״ד הקטן שר הפנים ויודע רזים ; *Berêschit rabbati*, ms. Prague, sur *Gen.*, v. 24 : ולקח את חנוך בן ירד מברניהם והעלהו למרום... וקראו בשמו ה׳ הקטן שר הפנים ויודע רזים גדל הב״ה כסאו מהוד כסאו... Cf. encore Maçoudi, cité par Grünbaum, *Z. D. M. G.*, XXX, 272.

7. *Mahzor Vitry*, 648 : ומזוזה ירושלמית יש בה שבע שיטות.

celle de la Babylonie en a vingt-deux[1] ; le texte est divisé en trois alinéas[2]. Le second passage est plus bref[3] ; il indique un nouveau nom d'ange, Sandalfon[4].

J'appelle cette mezouza babylonienne ou palestinienne, car le seul point qui ressorte sûrement des indications peu concordantes de Hadassi est que cette mezouza était en usage en Babylonie ou en Palestine, ou bien dans ces deux pays. Le premier passage, où il est question d'abord de l'usage palestinien ou babylonien quant au nombre des lignes, peut se rapporter à l'un de ces pays ou à tous deux. Il en est de même du second texte, où aucun pays n'est d'ailleurs nommé. Par contre, on lit dans un troisième passage : « sept lignes avec sept anges tout autour, écrites en trois alinéas... »[5]. Il s'agit donc de l'usage palestinien. Mais d'autre part, nous verrons que cette mezouza, à cause de ses vingt-deux lignes, est originaire de Babylonie.

1. *Ibid.* : אך עמא דבר בעשרים ושנים. Cf. *Mischné Tora*, תפילין, v, 5 ; *Semag*, commandements positifs, n° 23 ; *Tour* et *Schoulhan Arouch, Yoré Déa*, § 288. Il en est de même de la mezouza actuelle, qui est par conséquent d'origine babylonienne. La mezouza n° 4 a aussi 22 lignes (voir plus loin, p. 51).

2. Cette tripartition du texte de la mezouza n'est pas connue par ailleurs. Depuis les Amoraïm jusqu'aux derniers décisionnaires, on discute sur le point de savoir si שמע et והיה אם שמוע doivent former un alinéa ou deux, c'est-à-dire si la mezouza doit être écrite סתומה ou פתוחה (les Guéonim se décident pour סתומה, voir שערי תשובה, n° 157 ; הלכות פסוקות, n° 193). Mais on ne dit nulle part que l'unique verset de שמע forme un alinéa à lui seul. Hadassi parle encore de trois alinéas f° 136*b* : בפרקים שלשים להודיעה : עם מלאכים שבעה ; mais ailleurs de deux alinéas seulement : שמע ישראל ואהבת את ה' אלהיך כל הפרק : והיה אם שמוע בפרק שני. La division en trois alinéas paraît être palestinienne. Peut-être y a-t-il lieu aussi de déduire du *Mahzor Vitry*, p. 645, que dans certaines contrées le mot אחד était à la fin de la ligne : דאחד אינו בסוף שיטה לפי מנהג שלנו.

3. Alphabet 240, 92*b* : ומלאכים ז' בשם מיכאל גבריאל רפאל ענאל שרפיאל צדקיאל אכתריאל יה ה' צבאות ואחרים (ואחריהם l. צוריאל סנדלפון ...מטטרון ה' הקטון סביבות הפרקים על מזוזותיך.

4. *Vocabulaire*, 201 ; la citation du *Amtahat Binyamin* se trouve aussi dans un Siddour ms. Epstein, p. 4 : סנדלפון שר הממונה על היער שמרני (communication de M. Epstein) ; *Haguiga*, 13*b* ; *Pesikta r.*, 97*a* ; *Bét ha-Midrasch*, I, 59 ; V, 165 ; VI, 111, 165 ; Juda ben Barzillaï, *Commentaire du Séfer Yecira*, p. 249 ; *Raziel*, 24*a*, 26*b* ; Moïse Cordovero, *Pardès*, porte 24, chap. 7 (éd. Koretz, 157*c* en bas) ; *Kené Bina*, 27*c* ; *Yalkout Hadasch, s. v.* מלאכים, n° 118 ; *Oçar Nehmad*, III, 59 ; *Ha-Lebanon*, V, 140, 244 ; *Hé-Halouç*, VIII, 7, n. 5. Ibn Ezra, *Diwan*, n° 217, p. 101 :

יהודך ויודוך במהללם וטוב שירם
כגבריאל ומיכאל וסנדלפון טפסרם
פאר קושר כתום ויושר להעריץ קדוש ישראל.

Sur Michaël, Gabriel, Raphaël et Métatron, il y a une « littérature » abondante et qui pourrait être augmentée encore, mais elle dépasserait le cadre d'une note.

5. Alphabet 364, 136*a* : השרטוט שורות טורים שבעה : עם מלאכים מסבבים שבעה, כתובים בם בפרקים שלשה ; 136*b* : בפרקים שלשה להודיעה מלאכים שבעה...

Quoi qu'il en soit, cette mezouza a les mêmes noms d'anges que la précédente (n° 1) ; elle ont donc une origine commune. Bien plus, il est extrêmement vraisemblable que le *Eschkol ha-Kofer* et le *Pardès* ont puisé à la même source. Ces deux ouvrages contiennent, en effet, une indication qu'on ne retrouve nulle part ailleurs, touchant la matière sur laquelle et l'heure à laquelle on doit écrire la mezouza : elle doit être écrite sur du parchemin de peau de cerf, le lundi à la cinquième heure, dans le signe du Soleil, sous l'influence de Raphaël, le jeudi à la quatrième heure, dans le signe de Vénus, sous l'influence d'Anaël. Voici les deux textes :

Eschkol ha-Kofer, 92*b* et s.

שצריכין להכתב ביום ב' לשבוע
או ביום ה': בשני בשעה חמישית
בתחלת חמה במלאך רפאל[1] הממונה
לאותה שעה לחזוקך : ובחמישי
בשעה ד' בתחלת נוגה במלאך ענאל[2]
הממונה לאותה שעה להגבירך : וכל
תפילין ומזוזות הנכתבות בשעות
הללו[3] וקמיעין כלן מצלחין
חפציך[4] : כתיבתם תהיה בעור צבי[5]
(ושל איל או בגויל)[6] וצריך עיבוד
לשמה ואין חוששין משום נבילה
וטרפה...

Pardès, § 285.

ואינה נכתבת אלא בשני בשעה
חמישית בתחלת חמה במלאך רפאל[1]
הממונה באותה שעה ונכתבת
בחמישי בשבת בשעה רביעית בתחלת
נוגה במלאך ענאל[2] הממונה על
השעה וכן תפילין וקמיעות הנכתבות
בשעות אלו[3] מצליחין[4]... וצריכה
עיבוד לשמה בעור של צבי[5] ואין
חוששין לא משום נבילה ולא משום
טריפה...

1. Voir *Vocabulaire*, 249, d'après *Raziel*, 7 *b* et 17 *b*. Mais le *Raziel* dit : והוא משמש בחד בשבתא, et dans une autre version חמה מיכאל ; voir aussi *ibid.*, 34 *b*, et Juda ben Barzillaï, *Commentaire du S. Yecira*, p. 247 : ואלו הם כוכבים בעולם חנכ"ל שצ"ם אלו שבעה מושלים יסודי עולם כנגדן ז' שעות בון, נבו, שמשא, כיל סין בלתי ארים ועליהם (ז') ממונים ז' מלאכים חמה מלאכו רפאל, נגה ענאל, כוכב מיכאל, לבנה, גבריאל, שבתי קפציאל, צדק צדקיאל, (ב') מאדים כמאל...

2. D'après le ms. Paris n° 602 (*Vocabulaire*, 212), ענאל est l'ange de vendredi ; de même *Raziel*, 34 *b*.

3. *Raziel*, 41 *b* : ואלה השעות מימי השבוע(ה) הראוים לכתוב בהן קמיעין, יום א' שעה שביעית... יום ב' שעה חמישית... יום ה' שעה רביעית...

4. Le *Mahzor Vitry* a conservé un vestige de cette conception : וכתבת בשני בשעה חמישית או בחמישי בשעה רביעית וכן תפילין וקמיעות (p. 647).

5. Le parchemin de peau de cerf est nécessaire pour certaines amulettes, v. *Raziel*, 44 *b*. Il est recommandé pour les Tefillin dans les *Halachot Keçoubot*, éd. Horovitz, תורתן של ראשונים, I, 35, et dans המכריע, § 86, d'après שמוש תפילין. Voir par contre la consultation de R. Yehoudaï *apud* Horovitz, *l. c.*, 45.

6. J'ai mis ces mots entre parenthèses parce que je les considère comme une addition de Hadassi ou une interpolation postérieure. Hadassi lui-même y revient à trois reprises et chaque fois il ne parle que de peau de cerf : ויכפילו אותה המזוזה היא ובמזוזות כן המזוזות מן (92 *c*) ; העור של צבי אשר בה כל אלה כתובים דלתות ושערים העמיקו בביאורים : צריכין להכתב (35 *d*) ; עור צבי מרובע ביום שני או בחמישי בעור צבי חיתך (136 *a*).

On voit que l'accord ne porte pas seulement sur le fond, les deux textes se couvrent mot pour mot. Une ressemblance aussi frappante entre deux ouvrages, dont l'un a pour auteur un caraïte et dont l'autre provient de l'école de Raschi, qui sont si éloignés l'un de l'autre par la patrie et peut-être par l'époque, ne peut s'expliquer que si ce passage a été emprunté à l'un par l'autre ou, comme cette hypothèse est insoutenable dans notre cas, que si l'un et l'autre l'ont emprunté à une source commune.

3. — *Mezouza mystique française n° 1.* — Telle qu'elle est décrite par le Mahzor Vitry[1], elle contient vingt-quatre noms de Dieu[2], douze[3] noms d'anges[4] avec deux signes pour chaque, en tout vingt-quatre figures. Les noms et les figures se trouvaient dans la marge de gauche, assez loin de l'extrémité des lignes. Dans la marge inférieure, toujours à une certaine distance du texte proprement dit de la mezouza, on lisait les versets 5, 7 et 8 du psaume CXXI[5].

1. *Mahzor Vitry*, 648, 649 : ויש לדקדק שהכ"ד שמות והי"ב מלאכים וכ"ד חותמיהן (ש)יהו מופלגין בגליון בסוף השיטה וכן השיש מקראות הכתובין למטה שלא יהו מובלעין ומעורבין בתוך השיטות שלה לפי שאינם מעיקר מצות המזוזה.

2. Comme la mezouza n'a que 22 lignes, les deux noms restant étaient peut-être écrits sur le blanc de la dernière ligne, qui ne contient que les deux derniers mots du texte (על הארץ).

3. Chaque ligne n'avait donc pas un nom d'ange ; de même dans les autres mezouzot. V. aussi Abraham b. Isaac de Narbonne : בשיטות ידועות (plus haut, p. 40).

4. Ce sont les anges des douze mois, mais leurs noms ne sont pas les mêmes chez tous les mystiques. Ainsi *Raziel*, 21 *b* : 1 שפיעאל (34 *b* : שצפיאל ; ms. Munich, 51 : שפטיאל), 2 רגחיאל (דגהאל), 3 ארינאור (דידנאור, אדינאור), 4 תצץ בון, 5 תחר גאר (תרידגיד, תוחרגר), 6 מוראל (תעכנו), 7 פחדרון (ההדאן), 8 לרבג (ילדנג, ילרט), 9 ארבגדוד (אנתגנור, אריגור), 10 (מפניאל), 11 (תשנדרנים), 12 אברכיאל. *Raziel*, 41 *b* : 1 אוריאל, 2 אמריאל, 3 צפניאל, 4 טריאל, 5 ברקיאל, 6 פניאל, 7 צוריאל, 8 כבריאל, 9 אדניאל, 10 צפיאל, 11 יריאל, 12 סומיאל, 13 (pour le mois de Veadar) סנדכפון. *Raziel*, *ibid.* : 1 אוריאל, 2 להטיאל, 3 פניאל, 4 זוריאל, 5 ברקיאל, 6 חניאל, 7 צוריאל, 8 גבריאל, 9 מדוניאל, 10 שניאל, 11 גבריאל, 12 רומיאל ; *Kolbo*, § 139 (*Orhot Hayyim*, II, 503) : 1 אוריאל, 2 צפניאל, 3 אמריאל, 4 פניאל (פגיאל), 5 ברקיאל, 6 צוריאל, 7 צוריאל, 8 זכריאל, 9 אדוניאל, 10 ענאל, 11 גבריאל, 12 דומיאל. On voit qu'il n'y a pas de « Cotta » mystique uniforme.

5. C'est par les *Hagg. Maïm.* qu'on voit quels étaient ces versets (voir plus haut, p. 41, n. 3), sauf qu'au lieu de ה' ישמרך (v. 7), il faut lire ה' שומרך (v. 5), puisqu'il est question de *trois* versets. De plus, les mystiques auraient difficilement laissé de côté une phrase telle que ה' צלך על יד ימינך, qui convient si parfaitement à la mezouza. Effectivement, le paragraphe du *Séfer Yeréim* sur la mezouza commence par le verset ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך. V. cependant plus haut, p. 47, n. 4.

4. — *Mezouza mystique française n° 2.* — Cette mezouza, décrite par R. Eliézer de Metz dans son *Séfer Yeréim* [1], est apparentée aux types de la mezouza palestinienne ou babylonienne. Cette parenté consiste dans la similitude des noms d'anges, qui se suivent dans le même ordre, mais se placent à d'autres endroits. Outre ces noms d'anges, elle contenait encore huit fois (3 + 3 + 2) le nom divin יה, et sept figures diverses. Il est difficile de voir si les noms et les signes s'intercalaient dans le texte, entre les lignes ou dans la marge. J'admets la dernière hypothèse parce que les divisions correspondent, à une exception près, à nos lignes. La disposition des noms et des figures était donc la suivante :

1	שמע... את	
2	ה'... מאדך	יה יה יה
3	והיו... ושננתם	
4	לבניך... בדרך	מיכאל
5	ובשכבך... לטטפת	גבריאל
6	בין... ובשעריך	יה יה יה
7	והיה... אנכי	עזריאל
8	מצוה... ולעבדו	
9	בכל... בעתו	
10	יורה... ונתתי	צדקיאל ס ס
11	עשב... לכם	יה יה
12	פן... אחרים	
13	והשתחויתם... את	
14	השמים... יבולה	שרפיאל
15	ואבדתם... לכם	
16	ושמתם... וקשרתם	
17	אתם... ולמדתם	
18	אתם... ובלכתך	רפאל
19	בדרך .. ביתך	ס ס
20	ובשעריך... האדמה	ענאל
21	אשר... השמים	
22	על הארץ	

5. — *La mezouza de Juda le Pieux.* — Un passage interpolé

1. Ms. de la Bibliothèque Nationale, n° 309, § 400, f° 205*b*-206*a*. M. Liber a eu l'amabilité de copier pour moi ce passage. L'édition de Vilna, faite d'après ce manuscrit, est restée inachevée.

dans le *Pardès*[1] nous apprend que cette mezouza contenait neuf fois le même nom divin et deux signes seulement, le tout dans l'ordre suivant :

A la fin de la ligne		1 :	יה יה יה,
—	—	7 :	יה יה יה יה
—	—	9 :	figure
—	—	13 :	יה יה

Une mezouza analogue est attribuée par l'ouvrage manuscrit *Assoufot* à un Salomon ben Juda[2]. Comme celui-ci, au témoignage de Gross, « appartient sans doute à l'Allemagne, si l'on en juge par sa méthode », Juda le Pieux, l'auteur de notre mezouza, est probablement celui d'Allemagne. Juda le Pieux de Paris n'est pas connu pour avoir été un mystique. Peut-être même Salomon ben Juda pourrait-il être identique avec Zalman (ou Zaltman), fils de Juda le Pieux de Ratisbonne[3].

La mezouza mystique était en usage en Palestine ou en Babylonie, ou peut-être dans ces deux pays à la fois. L'un de ces pays est sa patrie primitive, d'où elle est venue en Espagne, en France et en Allemagne. Condamnée par les plus grandes autorités de ces contrées, elle a totalement disparu de la pratique, de sorte que même l'histoire littéraire n'en a conservé que peu de traces. Pour une fois, il faut s'en réjouir plutôt que de le regretter.

Vienne, 16 novembre 1909.

V. Aptowitzer

1. *Pardès*, éd. Constantinople, 6*d*, éd. de Varsovie, § 285 : ובמזוזה שכתב ר' יהודה חסיד היה כתוב ג' פעמים יה (ו)לבסוף שיטה ראשונה, ובסוף שיטה (la figure manque) והיה אם שמוע ד' פעמים יה, ובסוף שיטות בכל סימן כזה ובסוף שיטה והשתחויתם ב' פעמים יה יה. La mention de Juda le Pieux, que ce soit celui de Ratisbonne ou celui de Paris, montre que ce paragraphe est une addition postérieure. Il manque effectivement dans le ms. de Paris 387[3], comme j'ai pu m'en convaincre par l'examen de la copie appartenant à M. A. Epstein. Dans la Table détaillée que M. Epstein a donné de ce manuscrit (*Monatsschrift*, 1908, 711-715), il n'y a pas de paragraphe sur la mezouza.

2. V. Gross, *Magazin*, X, 84.

3. V. Epstein, *Das talmudische Lexicon*..., p. 11, n. 7. Zalman (זלמן) est en première ligne un surnom de Salomon. Le nom de ce fils de Juda serait donc Moïse Salomon, d'où משה זלטמן dans le Ms. Oxford 1208[4]. V. Zunz, *Ritus*, 197; Epstein, *l. c.*

MÉIR B. BARUCH DE ROTHENBOURG

(SUITE [1])

III. — Les consultations de R. Méir. Ses correspondants.

R. Méir entretenait, nous l'avons vu, une correspondance étendue. Pour beaucoup de consultations, il n'est plus possible d'en déterminer les auteurs ; le titre et souvent la signature y manquent, ce qui tient à ce que les réponses étaient données au verso de la lettre qui contenait la question à cause de la rareté du papier ou pour des raisons de commodité [2] : peut-être voulait-on aussi avoir la question et la réponse réunies pour éviter des malentendus possibles. Cette circonstance a fait disparaître les noms des consultants et même les questions.

La nomenclature des consultants n'en est pas moins considérable ; elle fournit un chapitre intéressant de l'histoire littéraire de cette époque. R. Méir a correspondu avec les personnes suivantes :

Abigdor b. Élia ha-Cohen, de Vienne [3] ;

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LVIII, p. 226, et t. LIX, p. 42.

2. *Consultations*, éd. Prague, 102, 104 : ככתוב מעבר ; 106 : עבור דברים הכתוב מעבר ; 354 : אשר מעבר הלז ; éd. Lemberg, 373 ; éd. Crémone, 156 : הנאהבים והנעימים מעבר הלז ; 253 : אהובי אשר מעבר חתומים ; éd. Berlin, 221, n° 181 : אשר מעבר רשומים ; 229, n° 209 : הרשומים מעבר ; 207, n° 136 : מיודעי הנקרבים מעבר הלז. Les consultants prient d'écrire la réponse au dos de leur lettre, voir éd. Berlin, 218, n° 174 : ומורי ישיב לי מעבר הלז ; 157, n° 33 : ותכתוב לנו הפסק מעבר לאלו הטענות בקלף זה.

3. *Consultations*, éd. Prague, 102, 490 ; éd. Crémone, 12, 15-16 ; éd. Berlin, 213, n° 162 ; *Mordechaï. Guittin*, VI ; Joseph Colon, *Consultations*, n° 19. Méir lui écrit dans les termes du plus profond respect et sa signature atteste sa grande modestie : (כנפש בהמתך /éd. Crémone, 12 ; éd. Prague, 102), כנפש אסקופת הדום רגליו éd. Crémone, 16).

Abraham b. Éliézer ha-Lévi [1], qui écrivit à R. Méir emprisonné [2] ;

Abraham (b. Joseph de Nuremberg [3], ou Abraham de Boppard, ou Abraham b. Manoah [4], ou Abraham d'Aschaffenbourg) [5] ;

Aron b. Éliézer [6] ;

Ascher b. Moïse [7], neveu d'Isaac Or Zaroua [8] ;

Ascher b. Yehiel de Cologne, son élève [9] ;

Baruch b. Méir de Worms, son père [10] ;

Baruch b. Ourschraga ha-Cohen de Cologne, son parent [11] ;

1. *Teschoubot Maïmoniot*, קנין, 27 (*Consultations*, éd. Berlin, 320, n° 865), 32-40, signé תלמידך; *Mordechaï*, *Baba Batra*, 575. La consultation 206 de l'éd. Lemberg, adressée à Abraham ha-Lévi et à Isaac, n'est pas signée. — Il n'est pas le fils d'Éliézer b. Joel ha-Lévi, v. Gross, *Elieser b. Joel Halevi*, 15. Il correspondit avec son parent Ascher b. Yehiel, v. les *Consultations* de ce dernier, II, 6 ; XXX, 4 ; XXXIII, 4 ; LXXXIV, 3; XCIX, 1 ; il est cité dans le *Paanéah Raza*, v. Zunz, *Z. G.*, 93 ; Michael, *op. cit.*, n° 49.

2. V. Back, *op. cit.*, p. 73, n. 1.

3. Éd. Prague, 131 ; 983 : אלופינו קהל נורנבערק דעו כי זה קרובי ר' אברהם. Des Juifs de Nuremberg font le commerce dans le lieu de R. Abraham et Méir invite la communauté de Nuremberg à s'y opposer. Abraham demeurait donc à Nuremberg ou était de cette ville. Cf. t. LVIII, p. 231.

4. Éd. Berlin, 72 : ומורי הר' אברהם כתב. Il est difficile de dire quel est cet Abraham, que Méir appelle son maître. Un R. Abraham de Boppard correspond avec Hayyim b. Yehiel Héfeç Zahab (éd. Prague, 249), un R. Abraham b. Manoah avec Dan b. Joseph (éd. Lemberg, 924).

5. V. Luzzatto, *Ozar Nechmad*, II, 10.

6. Éd. Prague, 245-246. — Voir sur lui Michael, *Or Hachajjim*, 275 ; Zunz, *Ltg.*, 305 ; *Yohasin*, v. Il correspondit avec Isaac Or Zaroua (*Or Zaroua*, I, 103 *b* ; 206 *b*, § 740 ; 229 *a*, § 775; Isaac le prie de saluer son fils Éliézer) et avec Abigdor ha-Cohen (éd. Prague, 55 = *Mordechaï*, *Schebouot*, 1172) ; éd. Lemberg, 175 ; *Hag. Maïm.*, שבת, XXI, 4.

7. Éd. Crémone, 7, 8 (éd. Prague, 107), 27. V. Kohn, *Mordechai ben Hillel*, 100; Michael, 551.

8. Voir sur lui Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, p. 361.

9. Éd. Prague, 116 (signé תלמידך), 543 : (?) אלופי ומיודעי ה"ר אשר ; éd. Lemberg, 108, la question de la communauté de Stendal est signée : אשר בן יחיאל הלוי (pour הלוי lire זלה"ה) ; éd. Berlin, 39, n° 246, note (Méir y salue aussi le frère de R. Ascher : רק אורך ימים ושנות חיים נעימים יוסיפו לך ממרומים ולמורי הרב אחיך); 134, n° 97 (éd. Crémone, 24), adressé à אלוף ומיודע מר' אשר, sur les illustrations dans les Mahzorim (voir plus loin) ; 158, n° 34 ; 199, n° 108 (sans signature, mais dans *Teschoub. Maïmon.*, אישות, n° 30, le titre est : תשובת מורי רבינו למה"ר אשר ; Méir y écrit ואשר כתב מורי, ce qui n'empêche pas que le correspondant puisse être Ascher b. Yehiel) ; 204, n° 127 (Ascher avec Yehiel b. Isaac ירנן et Joseph b. Nathan à Méir) ; 208, n° 137 ; 217, n° 174 ; 239, n° 240 ; 240-243, n°s 241-246 (Méir y appelle Ascher מורי) ; *Teschoubot Maïmoniot*, אישות, n° 30 ; משפטים, n° 60 (daté d'Ensisheim).

10. Éd. Crémone, 31 ; éd. Prague, 50, 119, 919. La consultation n° 311 de l'éd. Lemberg est indiquée faussement dans l'Index.

11. *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 839-40 (Méir y salue son beau-père) ; *Consultations*, éd. Prague, 73 ; éd. Lemberg, 478 ; éd. Berlin, 168, n° 49 ; 209, n° 140.

Dan (b. Joseph [1]), peut-être identique avec Dan Aschkenazi [2] ;

David [3], peut-être b. Meschoullam de Wurzbourg [4] ;

Éléazar ha-Cohen [5], peut-être le frère d'Abigdor ha-Cohen [6] et le père de Samuel b. Éliézer ha-Cohen [7] ;

Élia (de Wurzbourg ?) [8] ;

Éliakim ha-Cohen (de Wurzbourg ?) [9] ;

Éliézer b. Éphraïm (b. Jacob ?) de Cologne [10] ;

Éliézer b. Scheloumiel (de Worms ?) [11] ;

Éliézer b. Yehiel [12] ;

Éliézer de Touques, peut-être identique avec Éliézer b. Salomon [13] ;

1. Éd. Berlin, 48, n° 304 (éd. Prague, 973, sans signature) : אלופי ומיודעי ה"ר דן. A la fin, il demande pardon, avec Samuel, pour R. Hanania, qui avait offensé Méir. La consultation 424 de l'éd. Lemberg est signée Dan b. Joseph שאנן. Zunz, *Ges. Schr.*, III, 213, suppose que ce dernier mot est le nom de « Friedemann ». Mais dans le n° 506 de l'éd. Lemberg, Jonathan b. Jacob fait précéder sa signature des mots שאנן עם כל ישראל, qui équivalent à ושלום עם כל ישראל ; שאנן pourrait donc avoir le même sens. Cette consultation, adressée à Éliézer et Abraham b. Manoah, manque de clarté ; il y est question de קהל בודישין (Bautzen ?).

2. Voir sur lui Michael, 787 ; Kohn, 37 ; Perles, *R. Salomo b. ʿAdereth*, p. 9, n. 34 ; D. Kaufmann, *R. Dan Aschkenazi exégète*, dans *R. É. J.*, XXXVI, 287-292 ; L. Ginzberg, dans *Jew. Encycl.*, IV, 424 ; Aptowitzer, dans *R. É. J.*, LI, 68 ; Liber, *ibid.*, LIV, 84.

3. Éd. Berlin, 146, n° 19 (David et Élia אלופי ומיודעי קרובי).

4. Brüll, *Jahrbücher*, IX, 34.

5. Éd. Prague, 97, 698 (à Éliézer ha-Cohen et à Éliézer, parent de Méir).

6. *Or Zaroua*, I, 206 *a*.

7. Éd. Berlin, 157, n° 33. Un acte publié par Brisch, *Geschichte der Juden in Köln*, II, 3, est signé par Éléazar b. Juda ha-Cohen.

8. Voir t. LVIII, p. 231.

9. Éd. Prague, 106 (éd. Crémone, 49 ; éd. Lemberg, 371, sans titre ni signature), 1009 (sans titre ; éd. Crémone, 196-198) ; éd. Berlin, 209, n° 141 (avec Meschoullam, probablement M. b. Méir de Wurzbourg).

10. Éd. Prague, 243-4 (éd. Crémone, 30) ; éd. Berlin, 144, n° 18 ; 188, n° 81. Le n° 318 de l'éd. Lemberg est une consultation d'Éphraïm b. Jacob à son fils, qui avait prononcé une décision erronée (Zunz, *Ltg.*, 288). Méir écrit avec un grand respect à Éliézer b. Éphraïm, qui doit avoir été alors un vieillard, si nous admettons qu'Éphraïm b. Jacob, l'auteur du martyrologe, est son père. Mais ce point est douteux. Voir Michael, 419 ; Zunz, *Ltg.*, 362 ; Brisch, I, 83 ; II, 2, 3, 4. — Le Éliézer nommé dans les *Consultations* de Hayyim Or Zaroua, 10, est Éliézer de Touques.

11. Éd. Berlin, 71, n° 528 (éd. Crémone, 11), avec Mordechaï b. Joseph et Salomon (éd. Crémone : Siméon Salomon) b. Baruch.

12. Éd. Lemberg, 310 (avec Moïse Azriel b. Éléazar ha-Darschan et Éphraïm b. Joël).

13. Éd. Lemberg, 476, à la communauté de Magdebourg, sur le droit d'habitation à Gosslar (voir plus loin). Dans cette consultation, il mentionne Isaac Or Zaroua ainsi que מורי זקני, peut-être Jacob b. Méir de Magdebourg, père de Hiskia. — Éliézer b. Salomon, auteur d'un pizmon pour le jour de Kippour, peut être identique avec lui (Zunz, *Ltg.*, 293).

Éliézer ha-Lévi [1] ;

Éphraïm b. Éphraïm [2] ;

Éphraïm b. Juda [3] ;

Hayyim b. Isaac Or Zaroua de Wiener-Neustadt, plus tard à Mayence, son élève [4] ;

Hayyim b. Machir, autre élève [5] ;

Hayyim Paltiel b. Jacob de Magdebourg [6] ;

Hayyim b. Yehiel Héfeç Zahab de Cologne [7] ;

Hillel b. Azriel de Wurzbourg [8] ;

Hizkia b. Jacob b. Méir de Magdebourg [9] ;

Isaac b. David [10] ;

Isaac b. Élia, de France [11] ;

1. Éd. Lemberg, 384-385, *Teschoub. Maïmon.*, משפטים, n° 51. Son fils est Abraham ha-Lévi. Voir plus haut, p. 54.

2. Éd. Berlin, 229, n° 209 (avec Netanel b. Nahman). On y voit qu'un commentaire de Yebamot coûtait 1 livre.

3. *Teschoub. Maïm.*, קנין, 32 (avec Isaac b. Périgoros).

4. Michael, 878; *R. É. J.*, LIII, 78.

5. Éd. Berlin, 57-64, n°s 476-7 ; éd. Lemberg, 436 ; *ibid.*, 427, est adressé à Hayyim, Joseph et Isaac b... (cf. *Revue*, LIII, 72, n. 7). Éd. Prague, 611, est signé Hayyim b. Machir. Les consultations suivantes sont douteuses : éd. Lemberg, 332; *Consultations* de Salomon ben Adret, I, 831 ; éd. Prague, 209 (דן ה"ר חיים), 993 (le titre manque, d'après la note de Bloch ; le ms. d'Amsterdam, 36, porte מורינו הר' חיים, peut-être le frère d'Ascher b. Yehiel). — Rien ne prouve qu'il ait demeuré à Ratisbonne (*Ltg.*, 362) ; il était plutôt de Bohême (*Consultations* de Salomon ben Adret, I, 386). Peut-être est-il le frère de Salomon b. Machir, qui vivait à Prague. En tout cas, il n'est pas, comme le suppose Back, p. 109, n. 3, le frère de Jacob b. Machir (*Consultations* de Salomon b. Adret, I, 395), car celui-ci est Jacob b. Machir Don Profiat Ibn Tibbon (Gross, *Gallia judaica*, 332).

6. Éd. Crémone, 32; Prague, 226. Éd. Lemberg, 507 (corrompu), est adressé à Hayyim b. Jacob. Sur ce rabbin, voir Michael, 898 ; Zunz, *Ltg.*, 363. Consultations émanant de lui : éd. Lemberg, 130, 135, 136, 157, 161, 164, 174. On connaît un Hayyim Paltiel b. Yehiel (Zunz, *Z. G.*, 193 ; Gross, *Gallia*, 482).

7. Des consultations de lui figurent dans l'éd. Prague, mais il n'est pas certain qu'il ait correspondu avec Méir. Éd. Prague, 241, est signé חפץ טוב. Voir sur lui Michael, 876.

8. Éd. Prague, 143 (éd. Crémone, 23) ; Lemberg, 357, 388; Crémone, 3 (הילל בר עזרא), 205; *Teschoubot Maïmoniot*, משפטים, 7, avec Menahem *b. David* (non Menahem b. Natronaï de Wurzbourg, comme le prétend Kohn, *Mordechai b. Hillel*, 20). Ce Hillel ne saurait être le père de Mordechaï, car il est fils de Hillel, tandis que le père de Mordechaï s'appelait הלל בר הלל (*Ltg.*, 508). Bamberger, *Geschichte der Würzburger Rabbiner*, 19, répète l'erreur de Kohn.

9. Éd. Crémone, 20 ; éd. Prague, 98 ; *Teschoub. Maïm.*, אישות, 8; *Consultations* de Salomon ben Adret, 832-3 (Joseph Colon, 160 ; Israël de Brunn, 5 ; Jacob Weil, 8). Éd. Lemberg, 200, est une consultation de Hizkia b. Jacob. Il n'était pas l'oncle de Méir (Back, 18, n. 1).

10. Éd. Prague, 237 (avec Salomon et Méir).

11. Éd. Prague, 542, est une consultation de lui, mais nous ne savons si elle est adressée à Méir, qu'il ne connaissait pas personnellement. Il correspondit avec Hayyim Or Zaroua (*Consultations*, 160-4).

Isaac b. Éliakim de Straubing, son collègue [1] ;
Isaac b. Moïse Or Zaroua, son maître [2] ;
Isaac b. Périgoros [3] ;
Isaac b. Salomon [4] ;
Isaac b. Simson de Cologne [5] ;
Isaac de Wurzbourg [6] ;
Isaac ha-Lévi [7] ;
Isaac (?) [8] ;
Jacob b. Ouri de Limbourg [9] ;
Jacob de Wurzbourg [10] ;
Jacob ha-Cohen de קרקוב [11] ;
Jacob (?) [12] ;

1. Éd. Berlin, 291, n° 364 : ותשובה נמצא ביד חברינו הר' יצחק משטרובינגא (cf. éd. Prague, 493; Crémone, 299, 300; Lemberg, 211-2) ; 286, n° 342 : וגם פסק כך הר"ר יצחק משמבינצא ; *Teschoub. Maïm.*, קנין, 35 : ועיין בפרישתי בנדרים והם ביד חבירינו הר"ר יצחק מגוטינגן (Back, 82 : R. Isaac de Gœttingue). Le nom de lieu n'est correct que dans le premier passage (Straubing), il faut le corriger dans les deux autres, ainsi que dans les *Consultations* de Salomon b. Adret, II, 26-32 (Isaac b. Éliakim de שטרנבריטן).

2. *Mordechaï, Baba Batra,* 769.

3. Voir plus haut, p. 56, n. 3.

4. Éd. Berlin, 182, n° 69 (avec Joseph b. Moïse et Nathan b. Jacob). Un Isaac b. Salomon correspondit avec Isaac Or Zaroua (*Or Zaroua,* I, 227).

5. Éd. Crémone, 21 (וזאת השיב כה"ר יצחק בר שמשון); Prague, 322 ; Lemberg, 366 ; *Consultations* de Salomon ben Adret, I, 834. Ascheri l'appelle son maître (*Consultations*, xxxv, 1 : ועוד הראה לי מורי הר"ר יצחק ז"ל). Il signe un document comme membre du rabbinat de Cologne (Brisch, II, 2) et mourut martyr le 15 Tammouz 1266 (*Ibid.*, I, 82).

6. Éd. Crémone, 190 (titre : תשובת מהר"ם לה"ר יצחק לורצבורק). Il s'agit d'un ministre officiant dont une partie de la communauté ne voulait pas et qui obtint son poste du prince. Le numéro suivant contient la réponse de Méir, qui blâme cet acte. Dans l'éd. Prague, 137-138, il y a וששאלתם, au lieu de וששאלת de l'éd. Crémone.

7. Éd. Prague, 88, 891 ; éd. Lemberg, 108 (signé Isaac b. Juda ha-Lévi et Éphraïm b. Nathan), 159 (מרבינו יצחק הקהתי, où הקהתי est l'équivalent de הלוי). Zunz, *Ltg.*, 357, suppose qu'il est l'auteur du *Paanéah Raza* (*Z. G.*, 92 ; Kohn, *Mordechai b. Hillel*, 36). Un Isaac ha-Lévi demeurait à Worms et correspondit avec Ascheri (*Consultations*, II, 1).

8. Éd. Crémone, 7 (Prague, 93), 49 (Prague, 916 ; Lemberg, 371-2), 52 (adressé à R. Isaac et à ses collègues) ; éd. Berlin, 185, n° 78, émane d'Isaac et Yekoutiel ha-Lévi ; éd. Lemberg, 206 (Isaac et Abraham ha-Lévi), 381 (*Consultations* de Salomon ben Adret, 1105 : Isaac, Samuel et Yehiel). — Nous ne saurions dire qui est cet Isaac. Un Isaac b. Sabbataï est encore nommé dans éd. Crémone, 17 (Prague, 917) ; Lemberg, 120. Un Isaac b. Moïse correspondit avec Isaac Or Zaroua (I, 231 *b*).

9. Éd. Prague, 998 : אלופינו ה"ר יעקב ; ms. Prague, 332 : Jacob b. Ouri, correspondant d'Ascher b. Yehiel (*Consultations*, II, 2).

10. Éd. Crémone, 34 (מרישבורק).

11. Éd. Lemberg, 362 ; éd. Prague, 864 ; Isserlein, *Teroumat ha-Déschen*, 216.

12. Éd. Lemberg, 312 (אלופי ומיודעי הר' יעקב), Crémone, 292 (éd. Berlin, 237, n° 234 : מורי הר' יעקב) ; éd. Lemberg, 380 (Jacob, Salomon et שמע' Simeon

Jonathan (b. Jacob?)[1];
Joseph b. Isaac de Wurzbourg[2];
Joseph b. Jacob[3];
Joseph b. Moïse[4];
Joseph b. Nathan[5] (de Wurzbourg?)[6];
Joseph ha-Cohen, son parent[7];
Joseph (?)[8];
Josué (b. Rehabia?)[9];
Juda b Meschoullam[10];
Juda b. Moïse ha-Cohen de Mayence, son parent et son maître[11];
Juda ha-Lévi (b. Ascher de Cologne?)[12];
Juda (b. Sabbataï?)[13];

ha-Cohen); éd. Berlin, 38, n° 241 (Jacob et Joseph); éd. Prague, 946 (non signé, mais le ms. d'Amsterdam, 57, a מורי הר"ר יעקב והר"ר יוסף); *Consultations* de Salomon ben Adret, I, 1104 (Jacob et Moïse). Éd. Berlin, 208, n° 137 (non signé) mentionne מורי הר' יעקב בן מורי הר' יצחק (le passage se trouve dans les *Consultations* d'Ascheri, XVII, 1); *Tossafot* de *Yoma*, 9*a* : ה"ר יעקב בש"ה, Jacob b. Samuel ha-Lévi (Zunz, *Z. G.*, 51 : peut-être Jacob de Spire). Éd. Prague, 1020, contient une correspondance entre Jacob b. Mordechaï, Joseph b. Hayyim (Joseph Hayyim b. Moïse) et Juda b. Yomtob. A ce cercle appartient Azriel b. Yehiel החסיד, le beau-père de Joseph b. Hayyim. Jacob b. Mordechaï correspondit aussi avec Isaac Oppenheim; il est cité dans *Teschoub. Maïm.*, אישות, 9 : כי ראיתי [כתיבת]יד ר' יעקב בר מרדכי והיה חתום עליו ה"ר אליעזר. Nous ne saurions dire qui est ce R. Éliézer.

1. *Teschoub. Maïm.*, אישות, 20 (Méir y salue le fils de R. Jonathan, qui est peut-être le Aron b. Jonathan des *Consultations* de Hayyim Or Zaroua, 68); éd. Berlin, 133, n° 95 (*Mordechaï*, *Schebouot*, *H. Mikvaot*, 746); éd. Lemberg, 506 (signé Jonathan b. Jacob). Ce R. Jonathan est le maître de Hayyim Or Zaroua, v. *Revue*, LIII, 72, n. 3, 4; *Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft*, IV, 98.

2. *Teschoub. Maïm.*, אישות, 5 (ושלום למורי ולתורתו בנך סר למשמעתך מב"ב זלה"ה).

3. Éd. Crémone, 17 (avec Lévi b. Salomon et Moïse b. Isaac).

4. Éd. Berlin, 182, n° 69 (avec Nathan b. Jacob et Isaac b. Salomon); éd. Prague, 1020 : Joseph Hayyim b. Moïse ניגון (Cf. Moïse Minz, *Consultations*, 103, פיגון).

5. Éd. Berlin, 205, n° 127 (avec Ascher b. Yehiel et Yehiel b. Isaac).

6. Bamberger, *op. c.*, 22.

7. Éd. Prague, 974 (éd. Crémone, 288; *Tesch. Maïm.*, נזיקין, 7; non signé, mais, d'après la note de Bloch, le ms. d'Amsterdam, 74, a אלופי ומיודעי מלמדי קרובי ה"ר יוסף הכהן וה"ר יעקב); éd. Berlin, 38, n° 241 (*Consultations* de Salomon b. Adret, I, 859-860; à Joseph et à Jacob, peut-être les mêmes).

8. Éd. Berlin, 228, n° 206 (Crémone, 43; Joseph et Menahem ha-Lévi); éd. Lemberg, 427 (adressé à Hayyim, Joseph מופלג בחכמה ובזקנה et Isaac בן הרב).

9. Éd. Crémone, 9, 10. Peut-être J. b. Rehabia (éd. Prague, 611 : Israël Josua b. Rechabia).

10. Éd. Prague, 996.

11. V. plus haut, t. LVIII, 235-7. V. aussi éd. Prague, 227.

12. Éd. Prague, 57, Juda b. Ascher ha-Lévi signe un acte (Brisch, II, 3).

13. Éd. Prague, 76. Un Juda b. Sabbataï correspondit avec Hayyim Or Zaroua (éd. Berlin, 16, n° 52).

Kalonymos b. Ascher (de Worms?) [1] ;
Lévi b. Salomon [2] ;
Méir ha-Cohen (b. Yekoutiel?), son élève [3] ;
Menahem b. David de Wurzbourg, autre élève [4] ;
Menahem b. Natronaï de Wurzbourg, son parent [5] ;
Menahem Sire Léon de Melun [6] ;
Menahem ha-Lévi [7] ;
Meschoullam (b. Méir de Wurzbourg), son élève [8] ;
Moïse Azriel b. Éléazar ha-Darschan d'Erfurt, plus tard à Wurzbourg [9] ;
Moïse b. Isaac [10] ;
Mordechaï b. Joseph de Worms [11] ;
Mordechaï (b. Abraham?) [12] ;

1. Éd. Berlin, 157, n° 33 (avec Samuel b. Éliézer ha-Cohen et Nahman b. Nathan). Un Kalonymos b. Ascher signe un acte, voir Brisch, II, 20.

2. Éd. Crémone, 17 (avec Moïse b. Isaac et Joseph b. Jacob).

3. Éd. Prague, 78 ; *Hagahot Maïm.*, נשיאות כפים, xv, 1 ; ס' תורה, vii, 7. Voir *Hagoren*, VII, 42 ; *Revue*, LIII, 70. Méir ha-Cohen, un des glossateurs du Mischné Tora de Maïmonide, est parent de Hayyim Paltiel, voir les *Consultations* בשמים ראש, 229-230. Éd. Prague, 1004, contient une consultation de Méir b. Simon, qu'il faut probablement corriger en Méir b. Baruch.

4. Éd. Lemberg, 338 (éd. Crémone, 63-4 ; Prague, 28-29), 388 (Crémone, 23 ; Prague, 143) ; éd. Crémone, 3 (Prague, 92 ; Lemberg, 357 ; adressé à lui et à Hillel b. Azriel de Wurzbourg) ; éd. Berlin, 131, n° 93 ; 281, n° 154 (à Menahem). Il signe avec Menahem b. Natronaï le 108 de l'éd. Lemberg.

5. Éd. Prague, 34 (Lemberg, 343-4 ; *Teschoub. Maïm.*, קנין, 12 ; éd. Crémone, 206) ; *Tesch. Maïm.*, משפטים, 6 ; אישות, 31. Voir la note précédente.

6. Éd. Berlin, 317, n° 384. Voir Gross, *Gallia*, 354.

7. Éd. Crémone, 38, 43 (Berlin, 228, n° 206 ; à lui et à Joseph). Kohn, *Mardochai ben Hillel*, 140, l'identifie avec Menahem b. David, ce qui n'est pas tout à fait certain. Samuel Juda b. Menahem ha-Lévi pourrait être son fils (éd. Prague, 509, 533). Les n°s 306-308 de l'éd. Lemberg sont de Menahem et d'Éliézer. Nous ne savons au juste quel est ce Menahem.

8. Éd. Prague, 568 ; *Mordechaï*, *Yebamot*, 122 ; éd. Berlin, 209, n° 141 (avec Eliakim ha-Cohen). V. Bamberger, *op. cit.*, p. 21, note 5. — Un R. Meschoullam répond, avec R. Juda הכהן, à R. Samuel b. Abraham הלוי (éd. Crémone, 140).

9. Éd. Prague, 101, 224 (Crémone, 287 : מו' הר' משה), 963, 965, 981, 1001 (Crémone, 6 ; Lemberg, 313 : הר' משה) ; *Teschoub. Maïm.*, אישות, 2 ; éd. Berlin, 67, n° 514 ; éd. Lemberg, 310 (avec Éliézer b. Yehiel et Ephraïm b. Joël). Voir sur lui Brüll, *Jahrbücher*, V, 227 ; Bamberger, *Geschichte der Würzburger Rabbiner*, 25-27 ; *Z. f. H. B.*, IX, 24.

10. Éd. Crémone, 17 (avec Lévi b. Salomon et Joseph b. Jacob).

11. Éd. Berlin, 71, n° 528 (avec Éliézer b. Scheloumiel et Salomon b. Baruch) ; éd. Crémone, 11 (Prague, 321). Voir sur lui Zunz, *Ltg.*, 486, note 2 ; Gross, *Eliezer b. Joel Halevi*, 37. Il correspondit aussi avec Ascheri (*Consultations*, xlii, 1). Mordechaï de Worms est cité dans *Hag. Mord.*, *Ketoubot*, 818 (Kohn, 139).

12. Kohn, *op. cit.*, 138. Un Mordechaï b. Abraham correspondit avec Hayyim Or Zaroua, v. n°s 226, 230, 238, 249.

Nahman b. Nathan [1] ;
Nathan b. Jacob [2] ;
Nathan, son oncle [3] ;
Péreç b. Élia de Corbeil [4] ;
Salomon b. Machir (de Prague ?) [5] ;
Salomon (?) [6] ;
Samuel b. Éliézer ha-Cohen [7] ;
Samuel Juda b. Menahem ha-Lévi [8] ;
Samuel b. Salomon Sire Morel de Falaise [9] ;
Samuel (b. Jacob ?) d'Eisenach, son parent [10] ;
Samuel (?) [11] ;
Scheloumiel [12] ;
Schemaria (de Mühlhausen ?) [13] ;
Schenéor (b Kalonymos ?) [14] ;

1. Éd. Berlin, 157, n° 33 (avec Kalonymos b. Ascher et Samuel b. Éliézer ha-Cohen); *ibid.*, 229, n° 209 : Nathanel b. Nahman correspond avec Méir en même temps qu'Éphraïm ; ne faut-il pas intervertir les deux noms et admettre l'identité des deux rabbins ?

2. Éd. Berlin, 182, n° 69 (avec Joseph b. Moïse et Isaac b. Salomon).

3. Éd. Crémone, 18, 20 (Prague, 637 ; titre erroné : וזה נכתב להר' חזקיה ממזבורק).

4. Éd. Prague, 597 ; Berlin, 317, n° 384; 163, n° 46 (abrégé dans éd. Crémone, 192).

5. *Mordechaï*, *Baba Kamma*, IV, 57-58 (שאל הר' שלמה את רבינו מאיר). Je soupçonne dans ce Salomon un disciple de Méir, Salomon b. Machir de Prague (*Revue*, LIII, 72, n. 7).

6. Éd. Prague, 237, avec Méir et Isaac b. David, disciples ; ce n'est pas Salomon b. David, comme l'indique Kohn, 148 (corriger 227 en 237) ; éd. Lemberg, 380 (à lui, à Jacob et à שמע' ha-Cohen).

7. Éd. Berlin, 157, n° 33 (avec Kalonymos b. Ascher et Nahman b. Nathan).

8. Éd. Berlin, 157, n° 33. Dans זכרון יהודה, 50 *b*, Yedidia b. Israël (voir plus loin) signe avec Samuel b. Juda ha-Lévi. Celui-ci ne serait-il pas identique avec le nôtre, qui serait ainsi de Nuremberg ?

9. Éd. Lemberg, 174 (non signé) : ואשר שאלת ממני לשאול מרבותי הגדולים שאלתי לפניו והשיב לי ; éd. Prague, 250 (à R. Méir ?).

10. Éd. Crémone, 14 (éd. Berlin, 127, n° 75).

11. Éd. Prague, 104 ; peut-être Samuel de Landshut (*Revue*, *l. c.*) ou Samuel b. Isaac מגן עז"ר (éd. Lemberg, 120).

12. Éd. Prague, 100 (Crémone, 46; Lemberg, 368).

13. Éd. Lemberg, 382 (Prague, 231); éd. Berlin, 71, n° 541 ; *Teschoub. Maïmon.*, משפטים, 35 ; הפלאה, 1; *Mord. Ketoubot,* 323. Kohn, *op. cit.*, 152, l'identifie avec Schemaria b. Méir. Dans les *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 490 est adressé à Schemaria de מולהזן. Un maître de Hayyim Or Zaroua s'appelait Schemaria (*Revue*, LIII, 72). Dans les *Consultations* de Hayyim, 203, un R. Schemaria a une communication au nom de R. Hizkia.

14. Éd. Prague, 351 (Crémone, 66). Il est signataire du n° 611 (Schenéor b. Kalonymos חדל איש מילך) et correspond avec Ascher b. Yehiel (n° 537). Voir Zunz, *Ges. Schr.*, III, 212.

Sidkia b. Abraham [1] ;
Siméon Salomon b. Baruch de Worms [2] ;
Simlaï b. Joseph [3] ;
Yakar b. Samuel ha-Lévi de Cologne, son parent [4] ;
Yedidia b. Israël de Nuremberg [5] ;
Yehiel b. Isaac [6] ;
Yehiel b. Jacob ha-Lévi de France [7] ;
Yekoutiel b Moïse de Cologne ou Y. de Spire?) [8] ;
Yekoutiel ha-Lévi [9] ;
Yerahmiel b. Lévi [10].

Les consultations n'ayant pas de titre, la plupart des correspondants de R. Méir ne peuvent être déterminés. Les contemporains dont les noms suivent sont encore mentionnés dans des consul-

1. Azoulaï, *s. v.* ; Buber, Introduction au *Schibbolé ha-Léket*, XIV, note 140. Weiss, *Katalog der hebräischen Handschriften D. Kaufmann's*, 41 (151, 28 : consultations échangées entre Sidkia b. Abraham הרופא et Méir b. Baruch sur une affaire d'héritage).

2. Éd. Crémone, 10, 11 (הנקרא בכבר דר' שלמה) ; peut-être un changement de nom à la suite d'une maladie.

3. Éd. Crémone, 17 (signe une décision avec Yerahmiel b. Lévi).

4. Éd. Crémone, 76, 80, 81, 125, 160 ; *ibid.*, 153-55 (de Yakar ha-Lévi à son gendre מורי חתנו ר' יצחק). V. Ascheri, *Sanh.*, III, 8 ; *Consultations*, CI, 1.

5. Éd. Crémone, 13 ; Prague, 72, 699, 714, 777, 981, 982, 1020 ; Berlin, 276, n° 54 (Prague, 696). Il faisait partie du même collège rabbinique que Moïse Azriel (éd. Prague, 982). Il est également cité dans les *Tossafot Yeschanim* sur *Ketoubot*, 47 *a* : והקשה ה"ר ידידיה מנרנבורג. Dans nos *Tossafot*, *ad loc.*, *s. v.* השתא, la réponse à une question de Jacob d'Orléans est introduite par les mots ושמעתי בשם מורי הר"ם, qui pourraient se rapporter à notre Méir. Les *Tossafot* sur *Eroubin*, 41 *b*, *s v.* והלכתא, portent, ומורי אמר לי בשם ה"ר ידידיה. Yedidia avait un frère du nom d'Abraham (éd. Prague, 982) ; il était l'élève de R. Yehiel de Paris (*Semahot*, 82 : אמר ליה [לי] ידידיה מנורבו"רק בשם רבינו מורינו ה"ר יחיאל מפריש). Voir Salomon Louria, *Consultations*, 29 (d'après les Tossafot de Sens) ; Zunz, *Z. G.*, 40 ; Michael, 948 ; Kohn, 129. — Un R. Yedidia vivait à Spire, voir les *Consultations* de Hayyim Or Zaroua, 126 (למורי הר"ר ידידיה שהיה בשפירא) ; *Consultations*, éd. Berlin, 159, n° 4 : שמורי הר' משפירא (après הר', l'initiale ר' paraît être tombée).

6. Éd. Berlin, 205, n° 127 (avec Ascher b. Yehiel et Joseph b. Nathan ; la signature est suivie de ירנו).

7. Éd. Prague, 251 (adressée à Méir?).

8. Éd. Crémone, 2, 56-62 ; éd. Prague, 79, 145 ; éd. Berlin, 174, n° 52 ; 172, n° 53 ; *Mordechaï*, *Baba Mecia*, V, 324. Voir Kohn, 131. Un Yekoutiel b. Moïse vivait à Cologne (Brisch, II, 5) ; d'autre part, Méir, dit, dans Ascheri, *Berachot*, III, 2 : הגיד לי הר"ז ז"ל בשם ה"ר יקותיאל משפירא,

9. Éd. Berlin, 185, n° 78 (Crémone, 199 ; *Tesch. Maïm.*, 28 ; avec Isaac) ; *Tossafot Yoma*, 9 *a* : אמר לנו בשם ר' יקותיאל (בן שמואל הלוי) ה"ר יעקב בש"ה הלוי.

10. Voir plus haut, n. 3.

tations ou en sont les signataires : Abigdor b. Menahem[1], Abraham b. Manoah[2], Alexandre[3], Eliézer b. Joseph[4], Eliézer[5], Ephraïm b. Joël[6], Ephraïm b. Nathan[7], Hanania[8], Isaac b. Rehabia[9], Isaac b. Sabbataï[10], Isaac ha-Cohen de Limbourg[11], Isaac de Cobourg[12], Jacob b. Moïse de Rothenbourg[13], Juda b. Sabbataï[14], Moïse b. Méir[15], Natronaï[16], Pésah b. Juda[17], Sabbataï b. Samuel de Magdebourg[18], Samuel ha-Lévi de Worms[19], Schealtiel[20], Simha b. Guerschom[21], Susskind ha-Cohen d'Erfurt[22], Zadoc ha-Lévi[23].

Les consultations de R. Méir sont des documents de premier ordre sur la situation intérieure des Juifs allemands. Elles dépei-

1. Éd. Lemberg, 491 (avec l'eulogie זקן שמ"י). Hayyim Or Zaroua correspond avec un Abigdor b. Jacob, qui a le même chiffre (*Consultations*, 180). Dans le ms. de Hambourg, 184 *b*, n° 242, une consultation est signée d'Abigdor b. Menahem. Il est impossible de l'identifier avec Abigdor ha-Cohen (J. Bamberger, *R. Abigdor Hakohen*, 7, n. 8).

2. Éd. Lemberg, 424 (consultation de Dan b. Joseph à lui et à R. Éliézer).

3. Éd. Berlin, 44, n° 296. Un R. Alexandre est mentionné dans les *Consultations* d'Ascheri, CI, 1.

4. Éd. Crémone, 161 (ענמיתנו).

5. Éd. Lemberg, 207.

6. *Ibid.*, 310.

7. *Ibid.*, 108.

8. Éd. Berlin, 48, n° 304 (R. Dan implore pour lui le pardon de R. Méir).

9. Éd. Lemberg, 213.

10. Éd. Crémone, 17 ; Lemberg, 120.

11. Éd. Prague, 988.

12. *Ibid.*, 983.

13. Éd. Berlin, 188, n° 81.

14. *Ibid.*, 16, n° 52. C'est un correspondant de Hayyim Or Zaroua (*Consultations*, 261 ; altéré).

15. *Semahot*, 37 : אמר לי ה"ר משה בן ה"ר מאיר מפי ה"ר יונה. Dans *Hagahot Mordechaï*, *Moëd Katan*, 454, on lit : משה בר נחמן. Moïse b. Méir est probablement le rabbin de Ferrare cité dans les *Hagahot Maïmoniot*, qui a copié les *Tossafot* de Juda Sire Léon sur *Berachot* (*Z. G.*, 58).

16. Éd. Prague, 733.

17. Éd. Crémone, 17.

18. Éd. Lemberg, 504 (avec l'eulogie גן חתום). Il était de Magdebourg (Moïse Minz, *Consultations*, 63 ; Israël Brünn, *Consultations*, 120). Le gendre d'Isaac Or Zaroua s'appelait Samuel b. Sabbataï ; Hayyim Or Zaroua correspondit avec lui (*Consultations*, 25).

19. Éd. Crémone, 80 : תשובת ה"ר שמואל בר מנחם הנ' מוירצבורק (הכ"מ) (מורמזא) לה"ר שמואל הלוי ממזא. Ascheri mentionne sa copie de l'*Or Zaroua* (*Consultations*, XXII, 5).

20. Éd. Lemberg, 310 ; *Hag. Mord.*, *Yebamot*, 754.

21. Éd. Crémone, 17.

22. Éd. Prague, 934 : ואנו העתקנו ממכתב הרב זוסקינד הכהן מערפורט בספר ברוך. C'était un copiste qui avait copié le ספר החכמה de Baruch de Mayence. Le ספר ר' ברוך est cité dans *Taschbeç*, 488.

23. Éd. Prague, 295 (correspond avec Ascher b. Yehiel).

gnent en maints endroits la vie sociale, la condition politique, l'organisation des communautés, les droits de chacun et ses rapports avec la collectivité.

L'impôt était une des bases de l'organisation communale. Les taxes collectives et leur répartition équitable entre les individus constituaient un lien de solidarité qui unissait les Juifs d'une localité. L'oppression d'en haut, la contrainte du dehors, les redevances qu'il fallait payer à l'autorité et les impôts destinés à entretenir les institutions de la communauté donnaient la cohésion aux différents éléments de celle-ci. Mais il n'y avait pas de loi générale et uniforme sur les impôts, qui étaient réglés par des décisions de la communauté ou des accords intervenus entre les parties. C'est avec déplaisir que R. Méir répond à des questions de cet ordre. « Pourquoi, écrit-il à Ascher b. Yehiel, vous adressez-vous à moi en cette matière, qui est réglée par des usages locaux[1] ? »

Cependant, il défend avec la plus grande énergie certains principes pour empêcher la dissémination des forces.

Il arrivait souvent que des injustices étaient commises dans la répartition des impôts. La communauté n'en a pas moins le droit de les prélever pour assurer sa sécurité. Il vaut mieux pour elle être l'objet de plaintes que d'en intenter elle-même[2].

Le changement de domicile ne dispense pas d'acquitter la taxe échue[3].

Les impôts dus à l'autorité doivent être payés en commun; toutefois, si le prince en exempte quelqu'un, il n'est pas obligé de contribuer à la taxe collective. Mais s'il sollicite lui-même le privilège, il est tenu d'acquitter sa quote-part[4]. Si un homme riche, qui paie directement au prince ses impôts, prête de l'argent, son débi-

1. Éd. Berlin, 205, n° 128 : למה שאלתוני מעניני מסים שעיקרם מהלכות מדינה והכל לפי מנהג שנהגו ; *ibid.*, 209, n° 241 ; éd. Prague, 106 : עניני מס אינם תלוים לא בסברא ולא בגמרא אך כפי מנהג מדינה. Cf. Hayyim Yaïr Bacharach, חות יאיר, 81 : מנהגי מסים אין להם שורש בש"ס והראשון שדבר מהם הוא מהר"ם מרוטנבורג א' מגדולי הקדמונים.

2. Éd. Prague, 106 : כמדומה אני שכל יחיד המדיין עם קהלו עבור עניני מסים שהקהל גובים הנס תחילה ואח"כ אם הוא חפץ ירדו עמו לדין (Crémone, 49, ; Lemberg, 371 ; Berlin, 130, n° 207 ; cf. éd. Prague, 708, 915 [Crémone, 49] : *Consultations* de Salomon ben Adret, I, 868) ; *Mordechaï*, *Baba Batra*, II, 702 ; Joseph Kolon, *Consultations*, n° 2 ; *Teroumat ha-Déschen*, 341.

3. Éd. Prague, 369 ; *Teschoub. Maïm.*, נזיקין, 9 ; *Mordechaï*, *Baba Batra*, I, 591.

4. Éd. Prague, 134 ; Berlin, 209, n° 141 ; 202, n° 122 : שאם כל אחד יכול ליפרד מחבירלה כמה פעמים באים לידי תקלה גדולה ; éd. Crémone, 222 ; *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 841 ; cf. *Piské Recanati*, 487.

teur doit payer l'impôt de la communauté[1]. Les immeubles ne sont pas taxés[2].

Les membres de la communauté ne sont astreints qu'aux impôts réguliers, mais non aux taxes arbitrairement imposées. Il pouvait survenir des abus. Ainsi, dans une communauté qui payait chaque année soixante livres à l'évêque, quelques membres jurèrent au prélat que les autres ne payaient rien. L'évêque, s'étant assuré de la fraude, frappa la communauté d'une amende. Méir n'oblige que les parjures à payer celle-ci[3]. Dans un autre cas, des Juifs prêtèrent à un doyen 21 livres pour 30, et l'emprunteur demanda à la communauté d'endosser la somme jusqu'au jour où elle lui paierait l'impôt. Le doyen fut destitué de son poste et les créanciers réclamèrent leur argent à la communauté. R. Méir la déclara responsable du paiement des 30 livres[4].

Une question intéressante est adressée à R. Méir par R. Abraham[5] : Le roi avait abandonné une partie de son pays à son fils. Les Juifs étaient habitués à payer leurs impôts collectivement et les communautés réclamèrent leur contribution à ceux qui demeuraient dans les possessions du fils du roi. R. Méir répondit : Si le roi a complètement renoncé aux villes qu'il a données à son fils, les Juifs des localités ainsi abandonnées ne peuvent pas être contraints de participer à l'impôt. Il n'en est pas de même si le roi s'est réservé l'usufruit de la contrée cédée par lui. En d'autres termes, si les localités en question sont des biens féodaux, les Juifs qui y demeurent sont assujettis à l'impôt avec les communautés comme auparavant. Il n'est pas certain que ce roi soit Rodolphe de Habsbourg, qui fit don en 1282, à son fils Albert, de l'Autriche, de la Styrie et de la Carinthie. Le ton de la consultation fait croire qu'il s'agit d'un roi, ou d'un prince (car המלך a également ce sens[6]) étranger. La distinction que fait R. Méir entre biens féodaux et biens allodiaux paraît indiquer qu'il était mal informé, ce qui serait surprenant s'il s'agissait de l'empereur d'Allemagne. Il est aussi question dans la consultation du tuteur ou administrateur du fils du roi.

1. Éd. Prague, 331.

2. Éd. Berlin, 206, n° 128 ; Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, 110 ; *Mordechaï*, *Baba Batra*, I, 586, 604 ; *Ter. ha-Déschen*, 342.

3. Éd. Prague, 992 ; Crémone, 53 ; *Consultations* de Salomon ben Adret, I, 1099.

4. Éd. Prague, 38 (הטעכנד) ; éd. Crémone, 188 ; *Mordechaï*, *Baba Mecia*, 440 ; Joseph Colon, *Consultations*, n° 36 (הטאבאנט) ; *Teroumat ha-Déschen*, 303 (הטיכנט).

5. Éd. Prague, 131 ; *Mordechaï*, *Baba Kamma*, 252 ; *Piské Recanati*, 486 ; J. Weil, *Consultations*, 81.

6. Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, 110 : מלך ארשטריך.

Les gardes de nuit étaient prises d'abord par les Juifs en personne; plus tard cette obligation fut remplacée par une somme d'argent. Cette taxe devait-elle être répartie uniformément ou devait-elle être supportée seulement par les riches? R. Méir estime qu'elle doit être acquittée d'après la fortune des imposables [1].

Parmi les droits des communautés figurait le droit d'habitation, qui n'avait pas non plus de règles fixes, mais était régi par des dispositions locales [2]. Ainsi, dans le pays du Rhin, on reconnaissait même au particulier la faculté de contester le droit d'habitation d'un autre aussi bien que la nomination de l'officiant [3]. L'établissement dans une communauté était nécessairement rendu malaisé aux étrangers à cause des difficultés de la vie, et, quoique le séjour ne fût jamais refusé aux opprimés et aux persécutés [4], le mécontentement avec lequel on accueillait les nouveaux venus s'explique par les tristesses d'un temps où l'on ne distinguait guère le droit de la force. Le privilège d'habitation n'était pas considéré comme une question de droit civil; il constituait une dérogation à une défense [5]. Aussi l'assertion d'un seul témoin et même une attestation indirecte étaient-elles acceptées [6]. Dans le pays rhénan, le droit d'habitation était exercé avec plus de rigueur et un témoin unique ne suffisait pas; si la communauté avait accordé le séjour à un Juif, celui-ci ne pouvait, le terme écoulé, se prévaloir de ses trois ans de domicile. S'il persistait à revendiquer le droit de séjour parce que la communauté le lui avait accordé ou ne le lui avait pas refusé, il ne pouvait l'invoquer avec succès que si la communauté le lui reconnaissait après coup ou si lui-même pouvait l'établir par des témoins [7]. Ce droit pouvait être transmis [8]; même les filles en héritaient [9]. Ainsi, un Juif avait reçu de R. Juda ha-Cohen, le droit d'habitation, et on voulut ensuite le contester à son gendre. R. Méir déclare que la conduite de son maître est inattaquable. L'âge ne confère pas la possession du droit d'habitation, dont les dispositions varient avec les lieux, mais le moindre

1. Éd. Prague, 104, *Mordechaï*, *Baba Batra*, I, 585.
2. Éd. Lemberg, 213 : דינו יישוב הלריין במנהג.
3. *Ibid.*, 111; *Or Zaroua*, I, 41 *a*. Moise b. Hisdaï est résolument opposé à cet usage inique.
4. Éd. Lemberg, 79; *Mordechaï*, *Baba Batra*, II, 689.
5. Éd. Lemberg, 120; *Tesch. Maim.*, שופטים, 13 : אינו דומה לדין ממון אלא התרת איסור.
6. Éd. Berlin, 67, n° 514.
7. Éd. Prague, 46.
8. *Ibid.*, 101.
9. Éd. Lemberg, 120.

indice suffit pour qu'on puisse l'invoquer. L'autorité de R. Juda, dont il ne connaît d'ailleurs pas les raisons, est décisive pour lui[1]. Les communautés protégeaient le droit d'habitation par l'excommunication[2]; mais celle-ci n'était pas partout la même. Elle n'existait pas à Gosslar[3].

Dans sa jeunesse, R. Méir s'était montré sévère pour les témoins des nouveaux habitants ; plus tard, il changea d'avis et décida que même les parents pouvaient être acceptés en témoignage[4]. D'une manière générale, dans les questions qui n'étaient pas réglées par des lois fixes, il tenait compte de celles qui étaient usitées dans les communautés; il était loin de se montrer autoritaire et de renverser d'un mot les usages qui s'étaient établis à la faveur des circonstances. Son tact et son sentiment du droit le préservaient de s'immiscer dans les affaires intérieures des communautés ; mais il s'élevait avec force contre les dispositions étroites et injustes qu'on manifestait envers les étrangers[5]. Si dans beaucoup de cas, reconnaissant la loi du pays, il enseignait à la respecter, il avait, d'autre part, le courage et la franchise de proclamer ce qui n'était pas le droit, mais le vol[6]. Ainsi, si le prince a coutume de lever l'impôt uniformément sur tout le monde, il est injuste d'en exempter un individu en tout ou en partie. Il répète souvent que chacun est responsable de tous et que personne ne peut se séparer de la collectivité. Un Juif qui avait un gage du roi ne voulait pas moins de quatre gros d'intérêt pour une livre par semaine. L'évêque, homme de confiance du roi, menaça les Juifs d'expulsion, et les chefs de la communauté, pour le calmer, lui remirent le gage. Le créancier leur réclama alors l'intérêt, mais ils ne voulurent lui donner, conformément à une décision de la communauté, que deux gros par semaine. Yedidia b. Israël de Nuremberg consulta R. Méir, qui approuva leur conduite, considérant comme coupable celui qui met ses frères en danger[7].

1. Éd. Lemberg, 213 ; *Mordechaï*, *Baba Batra*, III, 722.

2. Éd. Lemberg, 77, 78; *Mordechaï*, *Baba Batra*, II, 664 (חרם היישוב).

3. Éd. Prague, 382; Lemberg, 476.

4. *Tesch. Maïm.*, שופטים, 13 : זו תשובת רבינו בילדותו ובזקנותו פסק דעל אודות היישוב אפילו קרובים כשרים להעיד אפילו עד מפי עד.

5. Éd. Prague, 104 : ודבר זה דומה למדת סדום ; 39, 331 ; Crémone, 234 (d'après *Baba Batra*, 12).

6. Éd. Prague, 708, 813, 915, 943, 1001 : אין זה דינא דמלכותא אלא גזילה דמלכותא ; *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 1105 ; éd. Crémone, 32. Dans éd. Prague, 708, 915, שרגיל לגבות מס שלו משלם, il faut lire מכולם (éd. Crémone, 49).

7. Éd. Prague, 980 : לגרש שונאיהם שבצרפת est un euphémisme pour « Juifs d'Allemagne ». Au lieu de ולא תחתיו לבד הוא קודר, il faut lire קודח (d'après *Lévit.*, *r.*, IV, 6).

Les chefs de la communauté doivent être élus avec le consentement de tous les membres. La désunion s'était mise dans une communauté et empêchait d'élire ses chefs. R. Méir décide que les membres qui paient l'impôt doivent être convoqués pour que chacun émette loyalement son avis; on doit s'en rapporter à la majorité, aussi bien pour nommer les chefs ou les officiants, pour établir la caisse de bienfaisance et en désigner les administrateurs, que pour bâtir ou abattre dans la synagogue, acquérir une « maison de mariage » ou un atelier[1]. Dans une autre communauté, un parti s'était emparé du pouvoir. Il se choisit un chef, établit arbitrairement des impôts, sans consulter les autres et saisit un certain R. Méir ha-Cohen, qui refusait de participer aux charges communes. R. Méir reconnaît à la victime le droit de sauver son bien, même en faisant intervenir l'autorité[2]. Or, invoquer l'aide de l'autorité non juive était considéré, d'après une décision du synode de Mayence de 1220[3], comme un acte de trahison et de délation. Les communautés condamnaient le dénonciateur à l'excommunication ou à un châtiment corporel[4]. Méir légitimait la plus grande sévérité à son égard[5], mais contre les violences de quelques-uns, il autorisait le recours au pouvoir.

L'officiant était engagé pour trois années[6], son traitement incombait à tous les membres de la communauté, même aux pauvres[7], tandis que l'achat du cédrat pour la fête de Souccot n'était obligatoire que pour les riches[8]. R. Méir n'admet pas qu'un particulier proteste contre l'office les jours de semaine; mais les jours de fête et de jeûne, cette protestation ne peut qu'être bien accueillie de tout le monde[9]. Un défaut corporel de l'officiant n'est pas, d'après lui, un obstacle à sa nomination[10]; mais, dans un cas

1. Éd. Berlin, 320, n° 865 : הן לברר הראשונים הן לברר החזנים הן לתקון כיס של צדקה הן למנות גבאים הן לבנות הן לכתור בביהכ"נ להוסיף ולגרוע לקנות בית חתנות ולקנות בית האומנים. Éd. Prague, 1016; *Hag. Maïm.*, תפלה, XI, 2; *Tesch. Maïm.*, קנין, 27 (signé ענר, adressé à Abraham b. Eliézer ha-Lévi).

2. Éd. Prague, 968; éd. Berlin, 323, n° 952; J. Colon, *Consultations*, 1; *Teroumat ha-Déschen*, 253; *Tour*, *Hoschen Mischpat*, 96.

3. Güdemann, *Das Erziehungswesen...*, I, 138, note 1.

4. Éd. Lemberg, 217-8; éd. Prague, 994, 599, 485 (Crémone, 47, 232, 214; Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, 141 [abrégé]; éd. Berlin, 50, n° 317).

5. Éd. Prague, 485; Lemberg, 232; *Mord.*, *Baba Kamma*, X, 269.

6. Éd. Crémone, 292.

7. *Ibid.*, 228.

8. *Ibidem.*

9. Éd. Lemberg, 111.

10. Éd. Crémone, 249.

particulier, il s'élève contre la prétention du prince à faire taire la minorité hostile [1]. Il raconte que du temps d'Abi ha-Ezri, un archevêque de Cologne avait voulu, sur la demande d'un Juif, investir dans ses fonctions un officiant, mais que celui-ci avait rejeté avec indignation cette proposition, en disant : « Monseigneur, je n'accepte pas de tes mains le service de notre Créateur ! »

Il arrivait fréquemment, à cette époque, qu'on extorquait aux Juifs des sommes arbitraires. On arrêtait quelques particuliers, souvent même des communautés entières, pour en recevoir ainsi de l'argent. Dans un cas de ce genre, Hayyim b. Yehiel Héfeç Zahab, de Cologne, cite aux Juifs de Lahnstein un trait caractéristique [2] :

Un gouverneur avait emprisonné quelques Juifs, mais avait été obligé de les remettre en liberté. L'archevêque de Mayence ne lui permit de prendre que les frais de l'entretien des prisonniers. Il s'agissait de savoir qui devait supporter ces frais ; Hayyim b. Yehiel y obligea toute la communauté sans distinction. Mais pour le présent de trois livres, qu'on avait fait au gouverneur afin de le gagner, les riches seuls devaient être imposés.

Une consultation dont le sujet est d'un certain intérêt pour l'histoire est la suivante [3] : Un Juif cite en justice la communauté de Friedberg. Il expose qu'il lui avait déclaré sa fortune, qui se composait de 70 livres, sur lesquelles il en devait 33 à des chrétiens. La communauté exigea l'impôt sur la somme tout entière, en faisant observer qu'il était inutile de discuter pour la vétille de 3 gros par livre. Le plaignant se soumit, quoiqu'il craignît de voir l'imposition s'accroître avec le temps. Plus tard, la communauté de Friedberg fut arrêtée et, avec elle, la femme du plaignant, qui était alors à Francfort, d'où il s'enfuit à Hombourg [4]. Là des chevaliers, auxquels il devait de l'argent, le firent prisonnier et, pour les satisfaire, il fut obligé de faire rentrer les créances qu'il avait ailleurs, opération qui ne fut pas sans pertes. Aussi ne pouvait-il contribuer à la délivrance de sa femme que d'après sa fortune réelle actuelle. Il envoya son beau-frère dans la forteresse où les Juifs de Friedberg étaient retenus, fit part de sa situation à la communauté, mais celle-ci l'imposa néanmoins du double. Il demandait que son imposition fût calculée d'après ses moyens actuels. L'administrateur de

1. Éd. Crémone, 190 ; cf. *Mordechaï*, *Baba Kamma*, 133 ; Güdemann, *op. cit.*, I, 28, note 2.

2. Éd. Prague, 339 (לונשטיין).

3. Éd. Berlin, 204, nos 127-128.

4. הונבורק.

la communauté, R. Meborach, répliquait que c'était un antique usage à Friedberg, alors que de grands savants et des Juifs distingués y demeuraient encore, que chacun indiquât annuellement, sous la menace de l'excommunication, sa fortune imposable et qu'à Hanoucca on prélevât l'impôt, même sur les capitaux qu'on avait exploités l'année durant. Le plaignant s'est soumis à ces dispositions. Aussi R. Méir décide-t-il qu'il doit verser, pour la rançon de sa femme, la somme fixée par la communauté.

Dans un autre cas il émit l'avis que, si quelqu'un était délivré contre son gré de sa détention, il devait payer la rançon[1].

Comme exemple d'otage, on peut citer celui-ci. Un Juif qui devait de l'argent à un chrétien convint avec lui que, s'il ne le payait pas dans un certain délai, son garant mangerait à ses frais. Le débiteur ne tint pas son engagement et fut emprisonné. Mais tenant compte de sa triste situation, R. Méir ne condamna le débiteur qu'à une pension médiocre[2].

On ne savait pas s'il était permis de donner à intérêt l'argent des pauvres. Joël ha-Lévi le défendait, Isaac Or Zaroua avait d'abord voulu le permettre[3], R. Méir y était opposé, même si le bénéfice était plus vraisemblable que les pertes[4]. Il interdisait semblablement de prêter l'argent des orphelins à intérêt[5].

R. Méir fut consulté par un Juif qui, le jour du massacre de Coblence, avait égorgé sa femme et quatre enfants sur leur propre demande et qui avait voulu ensuite se tuer lui-même. Il demandait s'il avait besoin d'une expiation pour cet acte. R. Méir répondit qu'il ne pouvait être question d'expiation, puisqu'il avait agi dans une intention pieuse et que son seul mobile avait été l'amour de Dieu[6].

Dans l'affaire des fugitifs de Brückenhausen, on lui demanda si les femmes faites prisonnières pouvaient être reprises par leurs maris. Il répondit que, comme elles n'avaient rien fait d'autre que d'écouter en silence les discours des prêtres, le témoignage d'une

1. Voir Back, p. 50. Cf. éd. Crémone, 33; éd. Berlin, 206, n° 128.

2. Éd. Prague, 83 (cf. éd. Berlin, 182, n° 69) : שאם לא יפרע לו ראובן לזמן שקבע שיאכל בכל יום ב' אכילות על ראובן עד שיפרע.

3. *Or Zaroua*, I, 18.

4. Back, p. 54, 55. Dans le n° 73 de l'éd. Prague, Méir écrit : אמנם ידעתי כי בעונות שרבו פשט הדבר להיתר בכל מלכותינו שמלוים מעות צדקה ברבית קצוצה והגבאים החל ים חוטאים ולא להם והמכשלה הזאת תחת ידם. Éd. Berlin, 57, n° 476-477 (Lemberg, 425), 234. Voir, par contre, éd. Berlin, 321, n° 883 ; éd. Crémone, 109.

5. Éd. Prague, 969.

6. Éd. Berlin, p. 346.

seule personne, même d'une femme, suffisait pour les déclarer pures [1].

R. Méir ne permet pas d'employer dans un but rituel les vêtements ecclésiastiques qui servent à la messe [2]. Il ne considère pas comme valable le serment prêté sur des saints chrétiens. Il s'éleva souvent contre ceux qui provoquaient de tels serments, mais il ne pouvait les en empêcher, car on invoquait l'autorité de R. Tam, qui avait admis que les chrétiens de nos jours, ne sont pas des idolâtres et qu'ils ne considèrent pas les saints comme des dieux. De plus, disait-on, le nom de Jésus n'est pas prononcé, quoiqu'on pense à lui en prêtant serment. R. Méir n'approuve pas cette conduite [3]. Celui qui a l'intention de prêter un faux serment contre un chrétien doit en être détourné par tous les moyens possibles [4].

La coutume du *leikauf* usitée au moyen âge pour les conventions et les ventes, est considérée par R. Meir comme non juive et il ne lui reconnaît pas de force légale [5]. — Regarder un lépreux comme mort en ce qui concerne l'héritage est d'après lui un non-sens, une conception contraire au judaïsme [6].

Il ne permet pas d'orner les mahzorim (livres de prières pour les fêtes) d'illustrations; s'il n'y a pas de loi qui les défende, elles n'en sont pas moins à rejeter parce qu'elles troublent le recueillement du fidèle [7].

1. Éd. Berlin, 187, n° 80 : על אודות האנוסין פליטי דוקנהויזען. Le nom de lieu est à corriger en ברוקנהויזען, Brückenhausen. Sur la persécution des Juifs de cette ville, voir Graetz, *Geschichte*, VII², 187. Seize Juifs y furent tués le 25 Nissan 1283. La consultation est signée מאיר בר ברוך שיחי'. Or le père de R. Méir est mort en 1276. L'eulogie שיחי' se rapporte donc à R. Méir lui-même et a été ajoutée par le copiste. Noter les mots : לפי מה שאומרים שמעולם לא עבדו ע"ז אלא שהגלח אומר בפני הגוים דבר טנפתם והם שתקו.

2. Éd. Berlin, 6, n° 18.

3. *Ibid.*, 294, n° 386; cf. p. 31, n° 97 : עתה שהקדושים נקראו בשמות בני אדם שאין הוכחה מתוך שמם לאלהות אין קפידה בכך באזכרתם ; *Taschbeç*, 520 ; *Mordechaï*, *Ab. Z.*, 1229 (au nom d'Éliézer b. Joël ha-Lévi) ; *Tossaf. Sanh.*, 63 *b*, *s. v.* אסור. Les chrétiens sont appelés par R. Méir תלמידי ישו (éd. Berlin, 239, n° 240).

4. Éd. Lemberg, 233. Voir Güdemann, *Erziehungswesen*, I, 148.

5. Éd. Prague, 730 (ליינקויף), 787 (ורענקיף) d'après ראב"ן, 96 (וורוקייש); éd. Berlin, 341 (ווינקויפא) ; Moïse Minz, *Consultations*, 82 (ליינקוף). Cf. Güdemann, *Erziehungswesen*, I, 29 ; Grünbaum, *Jüdisch-deutsche Chrestomathie*, 472 (וינקוף) ; Weiss, Catalogue Kaufmann, p. 10 : לקיים הקנין כדרך שרגילין הסוחרים לעשות סעודה שקורין בל"א וויין קאף. Le *Hazkouni*, תולדות, ne donne pas de glose. Andresen, *Deutsche Volksetymologie*, p. 363 : *litkouf*, *wînkouf*.

6. Éd. Crémone, 115 : והאומר מצורע חשוב כמת לענין ירושה מעשה צדוקין הוא ושטות לישאל דבר זה.

7. Éd. Berlin, 134, n° 97 ; éd. Crémone, 24 ; *Tossaf. Yoma*, 54 *a* ; *Mordechaï*, *Ab. Z.*, 1294-5. Dans le premier passage, שד שבמים עכסא בל"א, il faut lire ניכסא, *Nixe*. Voir Güdemann, *op. cit.*, I, 217 ; Kaufmann, *Ges. Schr.*, I, 94, n. 2.

Les consultations de R. Méir contiennent de précieuses indications sur l'organisation de l'instruction et la condition du personnel enseignant. Un maître ne doit pas s'engager pour plus de trois ans. Mais il ne doit pas être considéré comme un « esclave hébreu » qui se vend lui-même, moins encore comme un travailleur[1]. Son service ne prend pas fin, même si le père, après l'avoir congédié, veut continuer à le garder[2]. S'il tombe malade, il n'est pas tenu de rattraper le temps perdu[3] et a droit à son traitement intégral ; il en est de même si c'est l'enfant qui a été malade ou est mort[4]. Si un témoin le déclare incapable, le maître doit affirmer sous la foi du serment qu'il a rempli son devoir[5]. L'instruction est un précepte religieux de la plus haute importance ; c'est pourquoi R. Méir protège le maître, dont la situation n'était pas réglée à cette époque.

Nous devons mentionner, enfin, les décisions de R. Méir en droit matrimonial. La procédure contre l'épouse récalcitrante (*morédet*) est une question souvent traitée ; elle avait déjà occupé les Gueonim sans avoir été définitivement réglée. Tandis que les Gueonim n'avaient pas voulu se prononcer[6], Raschi était pour la répudiation imposée de force ; R. Jacob Tam contre toute contrainte. R. Méir a varié dans son opinion ; d'abord, il reconnut à la femme le droit de reprendre son apport dotal ; plus tard, il décida qu'elle devait tout perdre[7]. Cette sévérité avait pour but de combattre la corruption des mœurs. Le synode des communautés rhénanes, siégeant à Nuremberg, prit parti dans la question sur l'invitation de R. Méir, qui, vers la fin de sa vie, avant son emprisonnement, avait exposé sa thèse. Nous le savons par Isaac b. Hayyim Or Zaroua, à qui son père avait communiqué l'opinion de R. Méir[8]. Nous connaissons aussi, sur cette matière, une lettre du maître à Yedidia b. Israël. Celui-ci devait transmettre à la fédération des communautés l'avis de R. Méir et demander au synode de prononcer contre la femme récalcitrante la perte totale de ses droits[9].

R. Méir s'éleva contre le remariage d'une femme dont le premier

1. Éd. Prague, 72 ; Siméon b. Cémah Duran, *Consultations*, I, 64.
2. *Ibid.*, 77 ; éd. Lemberg, 205.
3. Éd. Prague, 85.
4. *Ibid.*, 138.
5. *Ibid.*, 484. Voir Back, *op. cit.*, 57-60.
6. Éd. Berlin, 17, n° 53 ; 285, n° 338-9.
7. Hayyim Or Zaroua, 69, 155.
8. *Ibid.*, 69.
9. *Ibid.*, 126. Sur cette question, voir éd. Prague, 228, 442-3, 946, 1021 ; *Tour Eben ha-Ézer*, 77 ; cf. Back, *op. cit.*, 37-38.

époux était tombé dans des eaux sans fin; la Mischna défendait ce second mariage, le Talmud permettait de le maintenir s'il avait été contracté. D'après notre rabbin, la femme doit solliciter l'autorisation d'un savant, sinon elle est passible d'excommunication. En Allemagne et en France, on n'était pas opposé à ces unions[1].

Les 100 livres reconnues à la fiancée dans la Ketouba étaient diversement calculées. A Wurzbourg, c'était 200 marcs, à Worms, 100 livres de Halle[2].

(A suivre).

J. Wellesz.

1. Éd. Berlin, 192, n° 97; *Tesch. Maïm.*, נשים, n° 11; éd. Crémone, 194; éd. Prague, 612, 620; *Hag. Mord.*, *Yebamot*, *i. f.*; Back, *op. cit.*, 52-3.

2. Éd. Prague, 284 : ק' ליטרא הלואיש. Le ms. de Parme, 309, a ק' ליטרא ל' הילר. Voir Zunz, *Z. G.*, 177; Back, *op. cit.*, 52.

LE BUREAU DU COMMERCE

ET LES RÉCLAMATIONS

CONTRE LES COMMERÇANTS JUIFS

(1726-1746)

NOTES PRÉLIMINAIRES

Le Bureau du Commerce, que dans la suite nous désignerons par « Bureau » tout court, était une institution créée au sein du Conseil d'État, par arrêt du 29 juin 1700, pour l'examen de toutes les questions concernant le commerce et l'industrie. Il fonctionna, non sans avoir subi au cours de son existence de nombreuses modifications, sous le nom de « Conseil de Commerce » d'abord et ensuite — à partir de 1722 — sous celui de « Bureau du Commerce [1] ». Ni comme « Bureau » ni comme « Conseil », il n'avait de pouvoir propre. Il n'exprimait que des avis, devant servir à éclairer l'administration centrale. Le dernier mot appartenait au contrôleur général ou au secrétaire d'État de la marine, quand il s'agissait des questions purement administratives, ou au Conseil d'État, quand il y avait à rendre des arrêts. Mais cette dépendance n'existait qu'en apparence. En réalité, c'était l'opinion du Bureau, quoique n'étant prononcée que sous forme d'avis, qui

1. Pour simplifier, nous parlerons toujours de « Bureau », même pour l'époque antérieure à 1722, tandis que le nom de « Conseil » sera réservé pour désigner le Conseil d'État. Dans certains milieux d'ailleurs on continue d'appeler le Bureau « Conseil de Commerce » même après 1722. (Pour tout ce qui concerne les institutions en question, voir l'introduction d'Eugène Lelong en tête de l'*Inventaire analytique des procès-verbaux du Bureau du Commerce* par Pierre Bonnassieux.)

prévalait toujours, l'adhésion des ministres ou du Conseil ne lui étant, ce semble, jamais refusée.

En même temps que le Bureau il fut encore créé une institution de « Députés du commerce ». Recrutés parmi les commerçants notoires, ils étaient élus et envoyés par les villes les plus importantes du royaume, pour siéger à côté du Bureau et éclairer ce dernier de leurs avis d'hommes pratiques rompus aux affaires. Ils étaient appelés à donner sur chaque question un avis préalable, avis qui, il est vrai, « n'était rien moins qu'un arrêt ». Dans bien des cas, en effet, il ne fut pas écouté et le Bureau passa outre. Néanmoins cet avis était nécessaire et était joint au dossier des questions qui venaient en délibération devant le Bureau.

Depuis 1715, il existait, en outre, auprès de l'assemblée plénière du Bureau, formé de quelques-uns seulement de ses membres, un autre bureau, qui était une sorte de sous-commission et dont la fonction consista d'abord à « régler les matières légères qui ne méritaient pas d'être portées à l'assemblée de ce Conseil » et ensuite à « instruire les affaires d'une plus longue discussion afin de les rapporter ensuite toutes digérées à l'assemblée ».

Les procès-verbaux des séances de ce dernier bureau n'existant pas, à notre connaissance, ce seront les procès-verbaux de l'assemblée plénière du Bureau [1] accompagnés des avis des députés [2] qui formeront la base de cette étude.

Le Bureau et, par conséquent, les députés n'avaient à s'occuper du commerce juif qu'autant que cette question était soulevée, soit par les marchands juifs eux-mêmes, soit par leurs adversaires. Mais comme les Juifs, ayant beaucoup plus à perdre qu'à gagner dans ces sortes de discussions, se gardaient bien de les provoquer inutilement et que celles-ci étaient causées, pour la plupart, par leurs adversaires, c'est le plus souvent aux réclamations de ces derniers, — appuyées dans bien des cas par les autorités provinciales, comme l'inspecteur des manufactures ou même l'intendant, — que nous aurons affaire dans cette étude.

Nous aurons à examiner les conditions dans lesquelles ces contestations se sont produites et l'attitude que les députés d'abord, et le Bureau ensuite, ont cru devoir prendre dans ces occasions.

Certes la plupart des conflits ou plutôt des incidents qui devaient se produire journellement entre marchands juifs et chrétiens et qui, dans leur ensemble, donneraient une image bien caractéris-

1. Arch. nat., F 12/51-108.
2. *Ibid.*, F 12/113 2-3 ; F 12/693-724.

tique des relations commerciales entre Juifs et Chrétiens étaient réglés sur place, sans l'intermédiaire du Bureau et ne trouveront, par conséquent, pas de place dans notre étude.

Même les contestations portées devant le Bureau ne sauront toutes nous occuper. C'est que, regardées comme « matière légère », certaines affaires étaient abandonnées par le Bureau à cette sorte de sous-commission instituée pour des affaires de ce genre et dont nous avons parlé plus haut. Parfois la correspondance des membres du Bureau nous permettra de retrouver les traces de quelques-unes d'entre elles. Nous en ferons alors mention. Mais, dans leur ensemble, ces contestations resteront forcément étrangères à notre étude.

Il ne nous restera à traiter pour ainsi dire que les gros faits, les faits qui ont été jugés assez importants pour occuper le Bureau central lui-même.

Signalons tout de suite quelques traits caractéristiques de ces contestations. On remarque en premier lieu que la plupart des réclamations sont soulevées par le commerce forain des Juifs et arrivent de provinces non habitées par eux. Ceci, à notre avis, peut s'expliquer aisément. Là où les Juifs habitaient en nombre, là où les intérêts opposés de marchands chrétiens et juifs se heurtaient à chaque pas, la fréquence même de tels conflits devait avoir pour conséquence, d'une part, d'établir entre les adversaires une sorte de *modus vivendi* déterminant les sphères d'activité de chacun et de rendre, d'autre part, moins violents les conflits impossibles à éviter. La menace perpétuelle de ces luttes dut, de plus, contribuer à créer l'organe nécessaire pour les résoudre sur place. En effet, on ne pouvait faire tous les jours des démarches auprès du contrôleur général, mettre en mouvement tous les rouages de l'État. On dut prendre l'habitude de les faire résoudre par les autorités locales. Et c'est à cette cause surtout que nous croyons devoir attribuer l'absence presque totale auprès du Bureau de réclamations venant d'Alsace ou du pays messin, quoique les conflits commerciaux dussent y être assez fréquents. Ce n'est que dans les cas extraordinaires dépassant la compétence des autorités provinciales, comme nous le verrons, par exemple, chez les commerçants de Bordeaux ou d'Orange, lorsqu'il s'agira de faire expulser les Juifs avignonnais, que nous les verrons s'adresser au contrôleur général.

Il n'en était pas de même du commerce forain. Un marchand forain de grande envergure arrivant dans une ville pour y passer un certain temps, c'était un fait important capable de la révolu-

tionner parfois. Les marchands locaux étaient délaissés et tout le monde accourait vers le forain. Aussi les marchands étaient-ils prêts à crier haro sur cet ennemi qui surgissait, en appelant à leur secours et l'intendant et le contrôleur général.

On peut remarquer ensuite qu'à l'époque qui nous occupe, dans presque toutes les plaintes contre le commerce forain des Juifs où les noms nous ont été conservés, il s'agit de Juifs avignonnais, jamais de Juifs allemands et presque jamais de Juifs portugais, et cela quoique les plaintes en question aient pour lieux d'origine les différents points du territoire. Faut-il en conclure que les Avignonnais furent seuls vers ce temps, parmi les Juifs, à pratiquer le commerce forain en France, ou seuls au moins à le pratiquer dans une large mesure? Nous nous contentons de constater le fait en laissant à d'autres plus compétents le soin d'y répondre.

Ajoutons quelques mots sur les différentes manières dont se faisait le commerce forain. Nous en distinguons trois.

Il y avait d'abord le commerce sur les foires franches. Celui-ci était, en général, pour les forains, le moins sujet à contestation. Les foires franches étant regardées comme un facteur de la plus grande importance pour la prospérité générale, on se gardait bien de toucher inutilement à ses privilèges. Cette circonstance profitera également aux marchands juifs. Néanmoins des efforts très sérieux seront faits dans la suite par les marchands chrétiens pour leur enlever ce droit. Il y avait, en second lieu, le commerce que les forains pouvaient généralement exercer pendant quelques jours en passant par une ville [1], sans compter celui qu'on leur permettait également dans différents endroits sur les marchés hebdomadaires. Mais ce genre ne pouvait convenir qu'aux petits marchands forains et colporteurs. Les usages, d'ailleurs, n'étant pas uniformes sur ce point, ce droit devait être des plus incertains et sujet à l'arbitraire des autorités locales. Il y avait, enfin, une manière beaucoup plus large de faire le commerce et qui consistait à vendre dans une ville pendant un mois de chaque saison. Mais il fallait pour cela avoir des permissions spéciales. C'est à ce privilège obtenu par certains Juifs que les commerçants chrétiens s'attaqueront d'abord avec le plus d'âpreté.

1. D'une façon générale nous savons (*Pièces justif.*, VIII) qu'il était permis aux forains de passage de faire le commerce là où il n'y avait pas de jurande établie. En ce qui concerne les forains juifs en particulier, nous savons qu'en Provence, par exemple, il ne leur était accordé qu'un séjour de trois jours seulement (Voir Boislisle, *Corresp. des Contrôleurs généraux des finances avec les intendants des provinces*, t. III, n° 1720, lettre de l'intendant de la Provence du 26 mai 1715).

Nous avons choisi de préférence l'époque de 1726 à 1746, parce qu'elle est la plus intéressante pour la question qui nous occupe.

Un simple coup d'œil, à l'aide de la table analytique, sur les procès-verbaux des séances du Bureau nous permet déjà de constater une recrudescence remarquable des réclamations contre les Juifs durant ce laps de temps.

Les réclamations avant 1726 ou après 1746 furent plutôt des cas isolés.

Or, dans ces réclamations qui affluent de 1726 à 1746, certaines tendances se laissent constater. C'est d'après ces tendances que nous avons distingué deux groupes de faits que nous traiterons dans deux chapitres séparés. Le premier groupe comprenant les réclamations se rattachant à l'arrêt du 20 février 1731, le deuxième se caractérisant par les expulsions successives des Avignonnais.

I

Le Bureau et le commerce forain juif avant l'arrêt de 1731.

Les marchands forains d'une certaine importance — et un bon nombre de Juifs avignonnais étaient dans ce cas — qui ne voulaient pas se contenter du commerce des foires toujours un peu hasardeux et encore moins des quelques jours de trafic qu'on leur accordait généralement et dont il a été parlé dans nos notes préliminaires, devaient être tentés de sortir du cercle étroit dans lequel règlements et usages les avaient enfermés. Ils devaient chercher des moyens pour donner à leur commerce forain plus d'ampleur et de stabilité ; ils devaient ambitionner le droit de fréquenter les villes les plus importantes, même en dehors du temps des foires, d'y rester un temps suffisant pour attirer le plus possible d'acheteurs, et de pouvoir revenir à chaque saison — ce qui pour les marchands d'étoffes, par exemple, était de la plus grande importance. — C'était, pour eux, se créer un nouveau genre de commerce tenant le milieu entre celui du marchand établi et celui du forain.

Aussi sont-ils nombreux parmi les forains juifs, ceux qui, devenus forains plutôt par nécessité que par goût, ambitionnent cette sorte de privilège.

Pour l'obtenir, les Juifs s'adressent souvent aux Parlements, et cela non sans succès. C'est ainsi que nous voyons, pour ne parler

que du XVIIIe siècle, des Juifs avignonnais obtenir en 1705 un arrêt du Parlement de Toulouse leur accordant le privilège d'un mois par saison pour la province du Languedoc[1] ; de même nous les voyons obtenir ce privilège en 1709 du Parlement d'Aix pour les villes de la Provence.

Mais les marchands chrétiens veillent. Des réclamations ne manquent pas de se produire et ces arrêts sont annulés par le Conseil. L'arrêt du Parlement d'Aix l'est dès le 15 février 1710[2]. Ceux — car il y en a eu plusieurs — du Parlement de Toulouse, après avoir été provisoirement suspendus[3], le sont également par arrêt du Conseil du 29 février 1716[4].

En même temps qu'ils annulent les privilèges accordés par les Parlements, ces arrêts enjoignent aux Juifs avignonnais d'avoir à quitter le royaume. On rappelle que les Juifs sont proscrits en France et qu'il n'appartient qu'au roi de rapporter cette proscription, et non aux Parlements.

Cet arrêt de 1716 surtout était appelé à avoir une portée plus générale. Il accuse à nos yeux l'intention bien arrêtée du Conseil de refouler *partout* le commerce juif. Et les conséquences de cette décision ne se feront pas attendre. N'ayant plus affaire à des arrêts des Parlements, le Conseil, de son côté, n'aura pas besoin de rendre de nouveaux arrêts pour les casser. Il se bornera simplement, au fur et à mesure que les cas se présenteront, à donner des ordres aux intendants, afin d'empêcher ce commerce. Et cela suffira.

C'est ainsi que, sur des plaintes des marchands de Dôle[5] (Franche-Comté) dénonçant le « tort que les Juifs font à leur commerce », nous voyons M. Amelot[6], après avoir demandé préalablement l'avis de l'intendant, écrire à ce dernier, le 4 février 1717, que « l'intention du Conseil n'est nullement de permettre plus longtemps la continuation de ce commerce dont les marchands se plaignent avec raison » et l'invite à donner des ordres en conséquence[7]. Et « comme les règles doivent être les mêmes dans toutes les villes de la Franche-Comté », on décidera aussitôt après

1. Roubin, *Revue*, t. XXXIV, p. 282 (voir *ibid.*, p. 281, note 3, où sont cités d'autres arrêts du même Parlement en faveur des Juifs).

2. *Revue*, t. XVII, p. 106 et suiv.

3. Procès-verbal de la séance du Bureau du 13 février 1716. Archives nationales, F12/59, fos 95-96.

4. *Revue*, t. XXXIV, p. 282.

5. *Pièces justificatives*, I.

6. Membre du Bureau.

7. *Pièces justif.*, II.

d'en user de même pour Salins [1] d'où les commerçants, à l'instar de ceux de Dôle, avaient porté plainte.

De même, sur les réclamations adressées vers la même époque de la province de Bourgogne « contre la quantité des Juifs qui se répandaient en cette province et en faisaient tout le commerce », l'intendant reçoit l'ordre « de réprimer cet abus et de faire exécuter sévèrement les édits qui les ont chassez du Royaume [2] » ce qui sera par lui transmis consciencieusement à toutes les villes de sa province.

Mais ici la chose se complique par la question des foires franches. Voici à quelle occasion elle fut soulevée. Le maire et les échevins de Chalon-sur-Saône ayant permis à certains Juifs, en dépit des ordres de l'intendant, dont il a été question tout à l'heure, de fréquenter une de leurs foires, en s'appuyant sur ce qu'elles étaient des foires franches, l'intendant et l'inspecteur des manufactures, ne sachant quel parti prendre, crurent devoir en référer au Bureau [3].

L'inspecteur, d'ailleurs, ne se contente pas de demander l'avis du Bureau, il s'efforce d'influencer cet avis, et cela dans un sens défavorable. C'est ainsi qu'il conteste d'abord la matérialité des faits, c'est-à-dire la franchise des foires de Chalon [4]. Il rappelle ensuite au Bureau les conséquences qu'une pareille permission peut avoir en encourageant les Juifs à demander les mêmes permissions pour toutes les foires, ce qui leur permettra de s'emparer du commerce tout entier, vu le nombre considérable des foires. Et il fait des Juifs un portrait « très propre à faire renouveller les anciennes ordonnances rendues contre eux [5] ».

Néanmoins les députés appelés à donner leur avis n'hésitent pas à reconnaître aux Juifs le droit de fréquenter les foires, pendant la durée desquelles on ne doit pas les regarder « comme Juifs, mais comme Allemands, Hollandais, etc. » [6]. La franchise d'une

1. *Pièces justif.*, III.
2. *Pièces justif.*, IV.
3. *Ibid.*
4. Il est d'ailleurs peu scrupuleux dans ses affirmations. Pour démontrer, par exemple, les conséquences que cette permission peut avoir pour Chalon seulement, il prétend qu'il se tenait à Chalon quatre foires par an, d'une durée d'un mois chacune (*ibid.*). Or, il ne se tenait, en réalité, que deux foires par an (voir *Encyclopédie du XVIIIe siècle, Dict. du commerce*, t. II, p. 669). Quant à leur durée, elle n'était que de quinze jours seulement (voir *Pièces justif.*, où il est question de la foire qui se tenait à Chalon du 20 juin jusqu'au 5 juillet).
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

foire est donc, d'après eux, de nature à suspendre momentanément les défenses faites aux Juifs. Mais, comme il s'agissait, non seulement d'une question de principe, mais aussi de savoir si les foires de Chalon étaient franches, comme l'affirmaient les autorités de cette ville, ou si elles ne l'étaient pas, comme prétendait l'inspecteur, ils proposent au Bureau de faire éclaircir ce point par l'intendant.

Mais, quoique fondé, cet avis n'est pas partagé par le Bureau. Pour lui[1], la franchise d'une foire « ne concernerait que la marchandise qui est affranchie de droits et non point les personnes ». La liberté dont jouissaient généralement les individus de différentes nations de fréquenter les foires franches et d'y faire le commerce n'était pas, d'après lui, la conséquence des franchises spéciales accordées aux foires, mais une « liberté naturelle » qui ne pouvait faire cesser l'effet de la défense portée par les lois du Royaume aux Juifs d'y entrer et d'y faire aucun commerce[2]. Quant à l'enquête proposée par les députés, elle serait doublement inutile, car, en dehors de toute considération de principe, il est, pour lui, encore une fois certain « que dans toutes les provinces qui dépendent des fermes générales il ne se tient aucune foire franche[3] ». Et se basant sur toutes ces « certitudes » et vu, enfin, que « ce sont ces Juifs qui achettent toutes les hardes volées et

1. D'après la lettre de M. Machault, membre du Bureau, à l'intendant de Bourgogne, du 3 juin 1717, *Pièces justif.*, V.

2. Théorie nouvelle et tout à fait insoutenable. La franchise des foires s'étendait, non seulement aux marchandises, mais également aux personnes ; et cette liberté pour les personnes était si peu une « liberté naturelle », comme l'appelle M. Machault, que toutes les lettres patentes des foires franches tenaient à l'accorder expressément à « tous marchands étrangers régnicoles et autres ». D'autres même poussaient la spécification tellement loin qu'elles allaient jusqu'à dire en termes formels que cette liberté était accordée à « toutes personnes, marchands et autres de quelques pays, nation, contrée et condition qu'ils soient » (confirmation des lettres patentes des foires franches, de Châlons-sur-Marne, de novembre 1714, Arch. nat., F12/1242-1243). Quant à l'usage qui en fut fait envers les Juifs, nous verrons dans la suite qu'il ne fut pas fait d'exception pour eux.

3. Par « provinces qui dépendent des fermes générales » il entendait sans doute désigner les provinces appelées « provinces de cinq grosses fermes », en opposition avec celles « réputées étrangères ». Mais il serait alors absolument inexact de dire qu'il ne se tenait pas dans ces provinces des foires franches. Et pour démontrer cette inexactitude, il suffirait de nommer les foires de Caen, Rouen et surtout celle de Guibray, toutes situées en Normandie et par conséquent dans le domaine de cinq grosses fermes. On ne peut s'expliquer toutes ces erreurs singulières chez une autorité si haut placée, que par le peu de renseignements que vers cette époque le Bureau devait posséder sur cette matière. Nous le verrons, en effet, désireux de s'instruire plus amplement sur les privilèges des foires, demander peu après aux intendants des différentes provinces des copies des lettres patentes de toutes les foires du royaume (Lettre de M. Amelot, du 15 janvier 1718, Arch. nat., *ibid.*).

qu'ils emportent hors du Royaume beaucoup d'argent », il est d'avis que les Juifs ne devront être tolérés « dans aucun temps et sous quelque prétexte que ce puisse être ».

Ainsi donc, après avoir été défendu dans le Languedoc, le commerce juif l'est consécutivement en Franche-Comté et en Bourgogne. Et il sera sans doute fait de même pour les autres provinces si des plaintes viennent à se produire, et tout cela sans bruit, sans nouvel arrêt : ce ne sont que « les anciennes ordonnances rendues contre eux » qui sont ressuscitées[1], ou, si l'on préfère, c'est l'arrêt de 1716 qui est généralisé.

Puis, une trêve se fait. Les plaintes de ce genre contre les Juifs semblent avoir cessé. Ni les procès-verbaux des séances, ni la correspondance du Bureau, autant que nous avons pu la consulter, n'en font plus mention. Il est à présumer que cet arrêt des plaintes est dû à une diminution simultanée de l'activité commerciale des forains juifs vers cette époque.

Ce phénomène pourrait s'expliquer de la façon suivante. D'abord, les autorités averties par ces ordres et arrêts réitérés de l'intention du Conseil à l'égard du commerce juif et ne voulant sans doute pas s'exposer à des réprimandes de sa part, devaient bien se garder désormais d'accorder aux Juifs de nouvelles autorisations. D'autre part, les Juifs ayant eu, eux aussi, beaucoup d'ennuis à cette époque n'auraient pu songer à pousser trop loin leurs entreprises commerciales. Il y avait alors, après le long règne de Louis XIV, beaucoup de mouvement dans tous les rouages de l'État, et les Juifs allaient bientôt en ressentir les conséquences. Ce ne sont pas seulement les Juifs avignonnais et leur commerce forain qui ont à en souffrir, comme nous venons de le voir, mais aussi les Juifs domiciliés. Dans les différentes provinces où ils sont établis la question de leurs privilèges va être mise à l'ordre du jour et discutée. Voici d'abord l'Alsace. Nous savons qu'en 1716-1717 il y fut sérieusement question de restreindre leurs libertés commerciales et autres[2]. A Metz des influences s'exercèrent également vers cette époque contre les Juifs[3]. Il y avait alors un certain d'Osquet et une Juive convertie nommée Hannoy qui, d'après le témoi-

1. La preuve que toutes ces mesures furent regardées comme innovant peu, c'est qu'elles furent abandonnées, d'après ce qu'il semble, au Bureau destiné à régler « les matières légères » dont il a été question dans les « notes préliminaires ». Car, bien qu'elles eussent été délibérées par le Bureau du commerce (voir *Pièces justif.*, II, III et V), il ne se trouve aucune trace de ces délibérations dans les procès-verbaux de ce Bureau.

2. Voir, par exemple, Hoffmann, *L'Alsace au XVIIIe siècle*, t. IV, p. 365 et suiv.

3. Voir Clément, *La condition des Juifs de Metz sous l'ancien régime*, p. 109.

gnage d'un membre du Bureau [1], s'employaient très consciencieusement auprès des personnes compétentes à Paris en faveur des marchands de Metz et contre les Juifs. De son côté, l'intendant de Metz fit parvenir au Bureau un projet de règlement restrictif qui, entre autres, proposa de réduire le nombre des Juifs messins à 200 familles. De cette situation les Juifs ne purent se tirer qu'en acceptant une nouvelle charge de vingt mille livres par an. Et ce fut enfin la situation privilégiée des Juifs portugais en même temps que celle des Avignonnais habitant Bordeaux qui fut menacée. On sait combien fut peu bienveillante depuis 1718 l'attitude du Conseil à l'égard des Juifs de Bordeaux, ce qui aboutit à l'arrêt du 21 février 1722 prononçant, entre autres, la mise sous scellés de tous leurs immeubles [2]. A cette époque, si les Juifs avignonnais, directement menacés à Bordeaux, ne s'abstinrent pas tout à fait de faire le commerce en France, au moins devaient-ils l'exercer assez discrètement pour ne pas attirer trop d'attention sur eux.

Mais cette situation difficile ne devait pas durer éternellement. Peu à peu l'orage qui avait menacé les Juifs s'apaisa. De cette épreuve les Juifs, à quelques exceptions près, sortirent indemnes. La situation des Juifs portugais en fut même consolidée et améliorée. Les lettres patentes de 1723, non seulement leur confirmèrent leurs anciens privilèges, mais, en les désignant expressément — et pour la première fois — comme Juifs, elles mirent fin à une situation équivoque qui n'avait que trop duré et qui — l'arrêt du 21 février 1722 l'avait démontré — n'était pas sans danger pour eux.

Mais une fois le danger passé et ces lettres patentes obtenues — obtenues bien entendu par les Portugais — les Avignonnais ne laissèrent pas échapper l'occasion d'en profiter. Leur activité commerciale, trop longtemps contenue, se donne bientôt libre cours. On les voit réapparaître çà et là, et porter partout leur commerce. Et de nouveau, ils cherchent à obtenir ce privilège, autrefois ambitionné par eux, de vendre un mois par saison.

Il est vrai que le Conseil, dans ses arrêts de 1710 et 1716, avait contesté aux Parlements le droit d'accorder pareils privilèges aux Juifs avignonnais et qu'il le leur avait même défendu. Mais ce n'est plus comme Juifs étrangers qu'ils se présentent : c'est comme « Juifs de Bordeaux », où ils venaient d'élire domicile. Comme tels, ils viennent titres en mains, car ces lettres patentes de 1723, les

1. Arch. nat., F12/118 (Lettre de M. Amelot à M. Bachelor, marchand à Metz, du 22 mai 1718 et lettre du même à M. Marien, maître et garde des marchands de Metz, du 4 octobre de la même année).

2. Voir Malvezin, *Histoire des Juifs de Bordeaux*, p. 172-173.

Juifs avignonnais de Bordeaux en font des titres à eux. Que ces lettres patentes ne fussent que la confirmation des privilèges accordés précédemment, que, par conséquent, elles ne s'appliquassent qu'aux Portugais, peu leur importait. Ce n'était pour eux, au surplus, qu'un vice de forme. Les lettres patentes devaient-elles être prises au mot? Pouvaient-elles s'expliquer sur tous les détails? Les exemples à l'appui d'une interprétation large ne manquaient pas. Ainsi, toutes les lettres patentes précédentes ne parlaient que des « nouveaux chrétiens », et elles s'appliquèrent néanmoins aux Juifs; toutes les lettres patentes, y comprises celles de 1723, ne parlaient que des Portugais, et malgré cela, elles profitaient également aux « Espagnols » ; pourquoi donc en exclure les Avignonnais habitant Bordeaux? L'arrêt du 21 février 1722 rendu contre tous les Juifs des généralités de Bordeaux et de Bayonne, sans aucune distinction, les avait déjà assimilés aux Portugais. Quand cette mesure fut rapportée, lors des lettres patentes de 1723, elle le fut pour tous, pour les Avignonnais aussi bien que pour les Portugais, car depuis lors les Avignonnais ne furent plus inquiétés, pendant un certain temps du moins. Ainsi, ces lettres patentes leur avaient déjà apporté un soulagement effectif; par conséquent, pouvaient-ils conclure, elles s'appliquaient à eux aussi. D'ailleurs, est-ce que tout le monde connaissait la distinction existant entre les Juifs portugais et les autres? Et certes, ce n'était pas à eux de la proclamer. Ils se feront donc dorénavant passer pour des « Juifs de Bordeaux » tout bonnement. C'est comme tels que nous les retrouverons dans la suite auprès des Parlements et officiers municipaux se réclamant des lettres patentes de 1723 et sollicitant de nouveaux privilèges commerciaux.

Mais, demandera-t-on, ces lettres patentes contenaient-elles vraiment un pareil privilège ou, au moins, des termes susceptibles d'être interprétés de cette façon? C'est plus tard que cette question sera discutée par le Bureau et nous aurons alors à y revenir. Mais en attendant qu'elle soit posée, les Juifs et les autorités locales interprètent les lettres patentes à leur gré. C'est ainsi que nous voyons les nommés Joseph et Raphaël de Lazia [1], père et fils, Saine Roger, David Ranez et Joseph de Saint-Paul, tous Juifs de Bordeaux [2], se présenter au Parlement de Dijon, et obtenir de lui, le

1. D'autres écrivent : de Sazia. Voir Malvezin, *ibid.*, p. 177.

2. Il nous semble que c'est à tort que Malvezin les prend pour des « Juifs portugais ». De Lazia ou de Sazia, Roger et Saint-Paul, au moins, sont des noms portés par des Juifs avignonnais. On retrouve ces noms parmi les Avignonnais de Bordeaux dans le dénombrement fait en 1722 (Malvezin, *op. cit.*, p. 188-189).

22 juin 1724, en vertu de ces lettres patentes, un arrêt leur permettant de faire le commerce dans les villes de la province de Bourgogne, pendant un mois par saison.

Ces forains juifs, soit qu'ils aient trouvé un meilleur accueil chez les autorités de Bourgogne, soit pour quelque autre raison, semblent avoir recherché de préférence le commerce de cette province aux foires de laquelle, comme aussi d'ailleurs à celles d'autres provinces, se faisait plus spécialement le commerce de la draperie [1]. Nous les avons déjà rencontrés dans cette province en 1716-1717, nous les y retrouverons encore en 1726 et plus tard en 1730.

Aussi est-ce la province de Bourgogne qui fournit à plusieurs reprises au Bureau l'occasion de s'occuper du commerce juif. Car ici, comme partout ailleurs, leur apparition ne laisse pas de provoquer des réclamations véhémentes. Et quand, après l'interruption dont a été question plus haut, l'activité commerciale des Juifs reprend en même temps que les plaintes contre eux, c'est de cette province que la première plainte parvient.

Elle est causée par un conflit qui se produit de nouveau dans la même ville de Chalon-sur-Saône au mois de juin 1726. Voici à quelle occasion [2]. Déjà un mois auparavant, il y avait eu contestation entre les maîtres gardes des marchands de cette ville et des Juifs qui, probablement en vertu de l'arrêt du Parlement de 1724, y étaient venus débiter leurs marchandises. Les premiers alors ayant porté plainte auprès du Procureur général, celui-ci, en même temps que l'Inspecteur des manufactures, leur conseilla, pour éviter la longueur d'un procès, de s'adresser directement au Bureau du commerce.

Nous ne savons pas s'il fut donné suite à ce conseil. Mais l'éveil était donné aux autorités et commerçants de cette ville. Bientôt arriva la foire — elle se tint du 20 juin au 5 juillet — les Juifs au nombre de huit y tinrent deux magasins et firent, semble-t-il, de bonnes affaires, dans le commerce de détail surtout. Les commerçants, déjà excités par le conflit récent, ne purent que le devenir davantage. Ce fut le moment pour l'inspecteur des manufactures, M. Darinel, de venir à leur aide et d'adresser au Bureau ses « observations » contre le commerce juif.

Il expose que « différentes troupes des Juifs » restaient « un mois entier de chaque saison dans toutes les villes de la province de

1. Voir *L'Encyclopédie du XVIIIe siècle*, *Dictionnaire du Commerce*, t. II, p. 669.

2. Voir pour ce qui suit, *Pièces justif.*, VI.

Bourgogne que bon leur semble », que ces troupes se succédaient de mois en mois, et qu'en plus les marchandises qu'ils débitaient étaient de mauvaise qualité, car ils n'achetaient que « les rebuts et pièces tarées » dont ils avaient l'adresse de cacher les défauts « étant presque tous fripiers et fripons en même temps ». Comme si tout cela ne suffisait pas à les discréditer, l'inspecteur affirmait que les Juifs « achètent souvent des parties considérables des banqueroutiers, recéleurs, etc. » et qu'en outre, ils emportent l'argent « provenant de leur gain sordide » hors du royaume, ne contribuant ainsi « pas peu » au dérangement du commerce du Royaume. Pour terminer il s'adresse au président du Bureau en l'implorant de « mettre ordre à ces abus en imposant la loi aux perturbateurs ».

Toutes ces accusations, à vrai dire, n'avaient rien de nouveau. Elles étaient reproduites d'après un vieux cliché dont on s'était servi bien souvent et qu'on reprendra toujours dès qu'il s'agira de gagner l'opinion des autorités contre eux. La seule plainte peut-être inédite, c'est que les Juifs restaient un mois entier de chaque saison dans les villes, ce qui ne peut être attribué qu'à l'arrêt cité plus haut. Et comme cet arrêt était de date très récente, que, par conséquent, il n'avait peut-être pas encore eu le temps d'être connu, et comme en outre, il étendait de beaucoup les privilèges commerciaux de quelques Juifs dans cette province, privilèges dont d'autres Juifs auraient pu profiter également, on comprend le mécontentement des marchands, comme aussi l'intervention de l'inspecteur. Ce dernier, en effet, en renseignant ses chefs sur tout ce qu'il avait remarqué d'extraordinaire dans son domaine, ne faisait que remplir son devoir. Mais il ne se borna pas à cela : pour rendre sa plainte plus efficace, il se fit l'écho de toutes ces vieilles accusations vagues qui couraient contre les Juifs, il les revêtit de son autorité. Mais au lieu d'attirer l'attention du Gouvernement sur le phénomène nouveau en le mettant spécialement en relief, il le noya dans une foule de plaintes oiseuses et banales.

Aussi ce fait essentiel échappe entièrement à l'attention des députés. Leur avis du 29 juillet 1726 [1] n'en dit mot. Par contre, les autres accusations sont examinées avec beaucoup de bon sens ; chose rare lorsqu'il s'agissait des Juifs, et qui mérite donc d'être signalée.

On reproche aux marchands juifs, disaient-ils, de rester dans les villes plus qu'il ne leur est permis ? Eh bien, les marchands n'ont qu'à porter plainte auprès des officiers municipaux, qui, eux, de

1. *Pièces justif.*, VII.

leur côté, n'ont qu'à faire respecter les règlements et expulser les Juifs. On leur reproche encore de vendre des marchandises défectueuses et prohibées ? Mais les gardes jurés et l'inspecteur des manufactures n'ont qu'à saisir ces marchandises et à faire poursuivre les délinquants, et ainsi de suite.

Plus tard, sous l'influence de nouvelles plaintes et de l'attitude du Bureau, l'opinion des députés se modifiera. Mais pour le moment, ils tiennent bon. Ainsi, contre le doute qui semble avoir été exprimé par l'inspecteur sur le droit qu'avaient les Juifs de fréquenter les foires, ils déclarent nettement « que le privilège de cette foire ainsi que des autres veut que les Juifs comme les chrétiens puissent y venir librement faire le commerce ». En quoi ils ne faisaient autre chose que rester fidèles à leur attitude de 1717.

Le Bureau, auprès duquel cette question fut portée[1] par M. de Hautroche, ne partage pas l'opinion des députés sur ce sujet. Contrairement à ceux-ci, le Bureau semble déjà entrevoir la nécessité d'un règlement « qui fasse cesser les abus expliqués dans les observations de l'inspecteur ». Quant à la liberté pour les Juifs de fréquenter les foires franches qui, d'après les députés, n'était sujette à aucun doute, elle était aux yeux du Bureau une chose tout à fait discutable. S'il n'a plus la certitude d'autrefois, il est cependant bien loin de croire à la légitimité de cette liberté. Et c'est pourquoi il croit nécessaire, avant de faire le règlement, de prendre des informations au sujet du commerce juif. Ce sont les députés qui seront chargés de s'enquérir dans les différentes provinces sur « le privilège des foires franches en rapport aux Juifs » et sur la question de savoir « jusqu'où va la tolérance à leur égard, quand ils font quelque séjour dans les villes de la domination du Roy[2] ». Par cette dernière question, ils semblent déjà faire allusion au commerce d'un mois par saison mentionné dans les plaintes de l'inspecteur.

Cette enquête recommandée par le Bureau, a-t-elle abouti ? Il semble que non, car nous n'entendrons jamais parler de ses résultats. Tout ce que nous savons, c'est qu'il y eut des éclaircissements de la part du maire de Chalon-sur-Saône. Ces éclaircissements, il est vrai, devaient présenter au Bureau un intérêt tout particulier, car ayant eu en mains les titres des Juifs[3], le maire devait être à même de fournir des renseignements exacts. Aussi voyons-nous le Bureau, dans sa séance du 6 mars 1727[4], s'occuper spécialement de la réponse du maire.

1. Dans sa séance du 19 septembre 1726, Arch. nat., F12/73, p. 636 et suiv.
2. *Ibid.*
3. Voir *Pièces justif.*, VI.
4. Arch. nat., F12-74, p. 210-211.

Du rapport que M. de Levignen en fit[1] au bureau, il ressort que le maire avait cité des titres pouvant autoriser le commerce juif dans les foires, comme aussi en dehors des foires. Mais on ne nous dit pas en particulier de quelle nature étaient ces titres. Le Bureau, voulant alors aller au fond de cette question, décide d'écrire à M. de la Brisse, intendant de Bourgogne, pour lui demander copie des titres en question.

Mais, pour se convaincre que ce n'était pas dans le but de rechercher impartialement la vérité qu'il les demandait, il suffit de savoir qu'en même temps qu'il réclamait ces titres, donc avant de les connaître, il demandait à l'intendant son avis « sur la question de savoir si l'on peut empêcher le commerce des Juifs ou *au moins le restreindre* » dans son département.

Le hasard, qui parfois arrange les choses malicieusement, voulut que dans la même séance, le Bureau fût saisi d'une autre plainte, qui, toute pareille à la précédente, semble-t-il, fut néanmoins jugée bien autrement.

Ce fut cette fois un mercier de Dijon qui porta plainte contre les Savoyards, « qui courent les foires où ils occupent les meilleures places et *vendent des marchandises défectueuses et même prohibées,* ruinent les merciers vendant en détail[2] », etc., etc. Mais, bien que l'avis des députés leur fût défavorable, le Bureau fut d'avis « qu'il convenait de les laisser jouir de cette liberté », parce que « ces sortes de gens courant le païs pour vendre leurs marchandises augmentent la consommation ». Quant à l'accusation de vendre des « marchandises défectueuses et prohibées » « *c'est la faute à ceux qui sont préposés à en empêcher le commerce* », c'est à dire à l'inspecteur des manufactures et aux gardes jurés.

Raisonnement parfaitement logique, mais la logique perd ses droits lorsqu'il s'agit des Juifs.

Pétition de quelques Juifs devant le Conseil au sujet de leur commerce.

Pendant qu'au Bureau on s'occupait du commerce juif dans un sens peu favorable et qu'on cherchait des moyens de l'empêcher « ou au moins le restreindre », les Juifs semblent ne s'être doutés de rien. Quelques-uns crurent même le moment opportun pour

1. Arch. nat., F12-74, p. 210-211.
2. *Ibid.*, p. 204.

essayer de donner à leur commerce un nouvel essor et une extension inconnue jusque là [1].

C'est en 1728 que Joseph et Jacob Dalpuget, père et fils, Nathan Astruc, Salon Dalpuget, David et Léon Petit, frères, tous Juifs avignonnais habitant Bordeaux, conçurent le projet hardi, mais peu adroit, de s'adresser au Conseil en lui demandant la permission de vendre « dans le ressort du Parlement de Paris et des autres ressorts du Royaume les marchandises qu'ils achètent dans les foires » et qu'à cet effet il leur fût permis de séjourner dans les villes pendant un mois de chaque saison. C'était donc le privilège le plus étendu auquel un forain pouvait prétendre qu'ils demandaient au Conseil. Ce que les autres n'ont obtenu en 1724 que pour une seule province, la Bourgogne, eux comptent l'obtenir d'un seul coup pour le Royaume tout entier.

Les Juifs, n'osant sans doute pas se réclamer auprès du Conseil, des lettres patentes de 1723, comme l'avaient fait leurs collègues en 1724 auprès du Parlement de Dijon — ce qui montrerait qu'ils ont bien eu conscience que ces lettres patentes ne leur étaient pas applicables — apportent à l'appui de leur demande des titres plus modestes : ce sont deux permissions obtenues du Conseil par Nathan et Salon Astruc ; l'une, du 28 septembre 1719, valable pour six mois, l'autre, du 27 mars 1720, pour un an ; et toutes les deux, leur permettant de faire le commerce dans le Languedoc pendant ce temps.

L'accueil fait à cette demande, fut, on le devine, peu encourageant.

Les députés mêmes qui, tout récemment encore, s'étaient montrés équitables à l'égard du commerce juif, cette fois, tout en prenant les pétitionnaires pour des Juifs portugais, tout en les gratifiant du titre de « sujets du Roy » que « personne ne leur dispute », se montrent nettement défavorables à leur requête. Ils ne voient aucun inconvénient à ce que les Juifs aillent chercher chaque année, des marchandises dans les différentes villes pour les revendre ensuite à Bordeaux « lieu de leur domicile » ; de même ils ne trouvent rien à objecter à ce qu'on leur permette « comme à tous les autres sujets du Roy » de vendre des marchandises « dans les différentes villes, bourgs et villages où ils sont obligés de passer, pourvu que dans ces mêmes villes et lieux il n'y ait nul établissement de maîtrise ou jurande [2] ». Mais

1. Voir pour ce qui suit le procès-verbal de la séance du Bureau du 30 décembre 1728, Arch. nat., F12/75, p. 1038 et suiv., et *Pièces justif.*, VIII.

2. *Pièces justif.*, VIII.

accorder aux Juifs leur demande, c'était, d'après eux, ruiner les marchands et même porter préjudice au public.

Les pièces que les Juifs avaient ajoutées pour appuyer leur demande, loin de leur être utiles, servirent, au contraire, aux députés pour en tirer des conclusions tout autres qu'ils ne l'avaient désiré.

On avait permis — disent-ils — à deux Juifs d'aller pour un certain temps dans le Languedoc y faire le commerce, et cela « nonobstant les deffenses cy-devant faites ». Il était donc défendu à ces « Juifs de Bordeaux » quoique « sujets du Roy » de faire le commerce en Languedoc. Pourquoi défendu ? Évidemment parce qu'il a été fait défense « *aux Juifs* de faire leur commerce ailleurs que dans les lieux de leur résidence [1] ». Cette déduction qui n'était possible que parce qu'ils croyaient avoir affaire à des Juifs français était absolument inexacte, car jamais pareille défense n'avait été faite aux Juifs en France. C'est qu'ils ne remarquaient pas que ce Natan et Salon Astruc étaient des Juifs avignonnais, que c'était comme tels que les permissions en question leur furent accordées et que les défenses auxquelles celles-ci voulurent déroger n'étaient autres que les arrêts de 1710 et 1716 qui étaient également dirigés contre les Juifs avignonnais et étrangers. C'est parce qu'on ne savait pas distinguer entre les Juifs avignonnais et les autres que l'idée d'une défense générale faite aux Juifs se forma chez les députés, opinion qui, formulée ici pour la première fois, semble-t-il, était appelée à faire fortune ; car c'est elle qui sera érigée en loi par l'arrêt du 20 février 1731.

Tel fut le seul résultat de cette demande des Juifs avignonnais de Bordeaux.

L'attitude du Bureau sur cette question ne pouvait être autre que négative. Le procès-verbal de la séance du Bureau du 30 décembre 1728, sans ajouter aucune explication, dit seulement que la demande fut rejetée.

Activité commerciale des forains juifs.

Pendant que cette pétition se trouvait en délibération, les Juifs se répandaient dans différentes provinces, sollicitant des permissions et y poursuivant un commerce actif.

C'est ainsi que les auteurs mêmes de la pétition, Joseph et Jacob

1. *Pièces justif.*, VIII.

Dalpuget, avec les Juifs de leur compagnie, s'adressent à deux reprises aux lieutenants de police de La Rochelle et obtiennent d'eux le 14 juillet 1728 et le 2 décembre de la même année, deux ordonnances leur permettant d'y faire le commerce[1]. Et c'est ainsi que d'autres viendront chaque saison dans le Languedoc pour y passer dans les différentes villes un temps variant de quelques jours à un mois[2]. Il en est de même en Auvergne. Partout les Juifs prétendent posséder des privilèges leur permettant de faire librement le commerce dans toutes les villes du royaume. Mais bientôt des clameurs s'élèvent de toutes parts.

Dans le Languedoc, ce sont les marchands et fabricants de soie de Montpellier et de Nîmes qui portent plainte au contrôleur général[3]. Ils reprochent aux Juifs de tenir à Montpellier boutique ouverte pendant toute l'année et cela bien qu'il ne leur soit permis de faire le commerce que pendant le temps des foires, accordant par là même que le commerce leur était loisible pendant ladite période. Cet aveu sera retenu. Plus tard quand les commerçants languedociens voudront contester aux Juifs le droit de fréquenter les foires, on l'invoquera. Sur l'ordre du contrôleur général, l'intendant du Languedoc demanda alors aux subdélégués des renseignements sur le commerce juif. Ceux-ci furent favorables aux Juifs. Néanmoins, sur une plainte des fripiers et d'après des instructions reçues du contrôleur général[4], l'intendant leur intima l'ordre de sortir de Montpellier.

Ceux de La Rochelle qui réclament également contre les ordonnances de leurs lieutenants de police obtiennent, le 22 août 1729, un arrêt défendant non seulement auxdits Joseph et Jacob Dalpuget et autres marchands de leur compagnie, mais encore à tous les Juifs en général, de faire le commerce à La Rochelle ou de s'y établir « à perpétuité ou pour un certain temps ».

Mais de toutes ces plaintes portées vers ce temps contre les Juifs ce ne sont que celles d'Auvergne qui occupent les séances du Bureau, et c'est pourquoi nous y insisterons un peu davantage.

Ce fut ici l'inspecteur des manufactures qui réclama auprès de l'intendant et contre les Juifs et contre les colporteurs[5]. Il

1. Arrêt de la cour du Parlement qui fait deffense aux Juifs de s'établir à La Rochelle à perpétuité ou pour un certain tems, du 22 août 1729 (Bibl. nat., F23672/576-647).

2. *Inventaire des arch. dép. de l'Hérault*, par Louis de La Cour de la Pijardière, C 2743 (réponse du subdélégué de Carcassonne du 9 septembre 1729 et de celui de Nîmes du 19 septembre même année).

3. *Ibid.*

4. D'après l'intendant. Voir Arch. nat., F12/79, p. 168.

5. Pour ce qui suit, voir Arch. nat., F12-76, p. 422 et suiv

demanda qu'il leur fût défendu de tenir boutique ouverte dans aucune ville de son département en dehors du temps de la foire. L'intendant transmit cette demande au contrôleur général et, voulant l'appuyer, il ajouta qu'il lui semblait que les Juifs avaient fait passer beaucoup de contrebande en France et qu'ils étaient, en outre, « des recéleurs et souvent des vagabonds », etc. Comme les Juifs prétendaient avoir « des privilèges qui leur permettent de vendre dans toutes les villes du Royaume », privilèges à lui inconnus, il s'adressa au contrôleur général pour lui demander ce qu'il devait faire.

Les députés, qui, déjà, lors de la pétition récente des Juifs, avaient parlé des marchandises défectueuses et prohibées dont « ces mêmes Juifs et colporteurs étaient soupçonnés de faire un grand commerce [1] » cette fois, impressionnés peut-être par l'intervention de l'intendant, allèrent plus loin. Ce qui autrefois n'avait été pour eux qu'un soupçon, devient à leurs yeux une chose certaine, et ce sont eux qui, à présent, reprennent, à leur compte, la demande d'un règlement général. Mais assimilant forains juifs et colporteurs non-juifs, ils veulent un règlement commun pour les deux. Ils proposèrent, par conséquent, au Bureau d'ordonner, « que dans toutes les villes du Royaume les marchans juifs et colporteurs ne pourront à l'avenir vendre et tenir boutique et magasins ouverts que pendant le temps de foire, passé lequel, il ne leur sera permis de rien exposer en vente [2] ».

Chose étrange, ce Bureau, toujours prêt, nous l'avons vu à édicter des règlements contre le commerce juif, cette fois-ci n'en veut pas. Dans sa séance du 14 juillet 1729 [3], au lieu de s'occuper d'une mesure générale, il préféra rester sur le terrain précis de la question d'Auvergne. Celle-ci, il la règle en décidant d'écrire à M. de la Grandville, intendant de cette province, qu'il était parfaitement autorisé par les règlements en vigueur à empêcher le commerce des colporteurs et Juifs en dehors du temps des foires, partout où des jurandes existaient et que les juges de police n'avaient qu'à prendre des mesures contre eux. La vérité se déclarera, car si les Juifs sont vraiment en possession des titres, comme ils le disent, ils les exhiberont [4].

En conséquence de cet ordre, la « sénéchaussée et siège présidial de Riom » rend, le 20 août 1729, une ordonnance défendant

1. *Pièces justif.*, VIII.
2. *Pièces justif.*, IX.
3. Arch. nat., F12/76, p. 422 et suiv.
4. *Inventaire des arch. dép. du Puy-de-Dôme*, par Cohendy et Rouchon, C816.

aux colporteurs et « par expres aux marchands Juifs » de vendre dans la ville de Riom, à boutique ouverte, en dehors du temps des foires ; pendant celles-ci il ne leur sera permis de vendre que pendant quatre jours seulement[1].

Ainsi, dans les différentes provinces, les litiges soulevées par le commerce juif sont réglées provisoirement. Toutefois, en réprimant le commerce juif partout où l'occasion s'en offrait, le Bureau ne renonce pas à son idée d'un règlement général. C'est très probablement le sentiment de son peu de compétence sur cette matière qui l'avait empêché jusque-là de légiférer. Les plaintes qui lui étaient parvenues étaient toujours un peu vagues. On lui avait parlé en général des titres dont les Juifs étaient possesseurs, mais sans trop spécifier. A différentes reprises le Bureau essaie de percer ce mystère. Nous l'avons vu en 1726 charger les députés de s'enquérir dans leurs provinces respectives du commerce juif. Nous l'avons vu ensuite en 1727 demander à l'intendant de Bourgogne la copie des titres en question. Mais tout cela, semble-t-il, n'avait abouti à rien, puisqu'en 1729, à propos de l'Auvergne, le contrôleur général conseille aux juges de prendre des mesures pour que les Juifs fassent voir leurs privilèges, s'ils en ont. Le contrôleur général ne savait donc rien là-dessus.

Mais les Juifs, en multipliant leurs entreprises commerciales, malgré les résistances, et en provoquant ainsi des plaintes toujours renouvelées, attirent toujours de nouveau l'attention du Bureau et le forcent de s'occuper de leurs privilèges. Et une fois qu'il aura eu l'occasion d'être édifié sur la valeur réelle de leurs titres et qu'il pourra frapper, il frappera. Cette occasion lui est fournie par une nouvelle démarche des Juifs avignonnais auprès du Parlement de Dijon en 1730 et par les réclamations des marchands qui en résultent.

Réclamations des marchands de Dijon[2].

Au mois de juillet 1730, trois Juifs avignonnais habitant Bordeaux, Lange Masse, David Petit et Jacob Dalpuget se rendirent auprès du Parlement de Dijon et, à l'instar de leurs collègues en 1724, et se basant comme eux sur les lettres patentes de 1723 et de plus sur l'arrêt obtenu en 1724 dans ce Parlement même, ils demandèrent pour eux aussi l'autorisation de faire le commerce

1. *Inventaire des arch. dép. du Puy-de-Dôme.*
2. Pour ce qui suit, voir Arch. nat., F12/77, p. 728 et suiv

dans les villes de la province de Bourgogne pendant un mois de chaque saison.

A cette requête, les marchands dijonnais s'opposent. Ils exigent d'abord que les Juifs leur donnent communication des titres invoqués par eux, et, ensuite, qu'ils justifient *qu'ils estoient effectivement Juifs de nation.*

Cette dernière exigence paraîtra un peu étrange. Depuis combien de temps les Juifs n'étaient-ils pas accoutumés à ce qu'on leur lançât ce vocable à la face, et tout à coup, on leur dit : vous Juifs? Pas du tout! Vous ne l'avez jamais été, ou démontrez que vous l'êtes par des titres authentiques.

Mais il faut se rappeler que les Juifs avignonnais de Bordeaux — peut-être d'autres encore — en invoquant partout des titres relatifs à leur commerce, étaient parvenus à persuader tout le monde, et les autorités et le public, qu'ils étaient vraiment en possession de droits extraordinaires.

La preuve en est fournie par le Parlement de Dijon, les juges de police de La Rochelle, etc., qui tous crurent devoir céder à leurs sollicitations en leur accordant les permissions demandées. Mais c'est le public surtout qui, en voyant des Juifs invoquer avec succès ces différents titres et n'étant pas au courant des distinctions existant entre Juifs portugais et avignonnais de Bordeaux, d'une part, et des Juifs de Bordeaux et Bayonne et ceux des autres provinces, de l'autre, devait être facilement amené à cette conviction que c'étaient les Juifs, les Juifs de France en général qui les avaient obtenus. C'est ainsi que nous voyons les marchands de Dijon commencer leurs plaintes auprès du Contrôleur général par cet exposé : que « par lettres patentes du mois de juin 1723, le Roy a accordé aux Juifs domiciliés en France le privilège de vendre et trafiquer pendant un mois de chaque saison dans toutes les villes, bourgs et villages du Royaume [1] ». Et, puisque les Juifs étaient possesseurs de tels privilèges, puisque être Juif était devenu si avantageux, il va de soi qu'on ne laissera pas le premier venu usurper le nom de « Juif ». Il faudra le prouver comme la possession de tout autre titre.

Le Parlement de Dijon, voulant sans doute rester d'accord avec son propre arrêt de 1724, qui avait jugé les titres des Juifs de Bordeaux suffisants, estimant probablement aussi la demande faite aux Juifs d'apporter la preuve de leur judaïsme une simple chicane, sans tenir compte de l'opposition des marchands, rendit, le 24 juillet 1730, un arrêt conforme à la demande des Juifs.

1. Arch. nat., F12/77. p. 728 et suiv.

Cet arrêt obtenu, les Juifs s'en servirent immédiatement pour débiter leurs marchandises à Dijon pendant tout le mois d'août. Ils firent, paraît-il, de bonnes affaires, puisque l'argent emporté par eux, fut évalué — d'après l'intendant [1] — à 40,000 écus au moins. Leurs affaires terminées, ils se rendirent à Beaune, d'où, après une vente de quelques jours, ils allèrent à Autun. Et c'est ainsi qu'ils parcoururent la province.

Les marchands de Dijon ne restèrent pas indifférents à tout cela. Battus devant le Parlement, ils s'adressèrent au Contrôleur général, sûrs d'être secondés par l'intendant.

Dans leurs plaintes ils firent remarquer que le commerce de Bourgogne, étant limité à la consommation intérieure, n'offrait que peu de ressources, que c'était, par conséquent, un marché restreint, à peine suffisant pour eux-mêmes, que les Juifs venaient leur enlever; que leur situation était d'ailleurs tellement précaire « qu'il ne faudrait qu'un autre semblable voyage (des marchands juifs en Bourgogne) pour ruiner tous les marchands de Dijon ». Et comme les marchands, tout en pensant à leurs propres affaires, ne perdent pas de vue l'intérêt général de l'État, comme il sied à de bons sujets, ils s'appliquent à faire ressortir tout le dangerque cet intérêt courait du fait du commerce des Juifs, à commencer par la mauvaise qualité de leurs marchandises pour finir par le transport du numéraire hors du pays. Pour conclure, ils demandent « qu'il soit ordonné aux Juifs de borner leur négoce aux villes et lieux où il leur a été permis de fixer leurs établissements ». Et voici que cette formule après avoir été prononcée d'abord par les députés, revient pour la deuxième fois.

Dans une lettre datée du 16 septembre 1730 l'intendant vient corroborer leurs dires [2].

Enfin le Bureau les possède, ces indications précises qui jusqu'à présent lui faisaient défaut. C'est la réclamation des marchands dijonnais qui les lui fournit. Il sait dès lors qu'il y avait deux arrêts du Parlement de Dijon en faveur des Juifs et surtout que les titres originaux dont les Juifs se réclamaient partout n'étaient autres que les lettres patentes de juin 1723. Dès lors, pour se convaincre du bien-fondé de leurs affirmations, on n'aura qu'à examiner ces lettres patentes. Et c'est précisément ce que les députés du commerce se proposent de faire dans leur avis du 27 novembre 1730 [3].

Mais les lettres patentes de 1723 n'étaient que la confirmation de

1. Arch. nat., F12/77, p. 728 et suiv.
2. *Ibid.*
3. Arch. nat., F12/698.

titres précédents. Il aurait fallu savoir, d'abord, ce que ces derniers avaient accordé ; il aurait fallu remonter aux titres primordiaux, c'est-à-dire, à la déclaration du mois d'août 1550, lettres patentes du 11 novembre 1574, etc. Mais ces titres, on ne les avait pas à sa disposition. A leur défaut, on a recours au préambule des lettres patentes de 1723, où est récapitulé l'exposé que les Juifs portugais avaient fait de leurs privilèges lors de leurs réclamations contre l'arrêt du 21 février 1722. D'après ce préambule, les Juifs avaient exposé que le roi Henri II, par sa déclaration du mois d'août 1550, leur avait permis d'habiter librement « telles villes et lieux » de son royaume, « païs, terres et seigneuries » de son obéissance avec entre autres la faculté « d'y trafiquer et commercer ».

Les députés interprétèrent cette permission comme ayant rapport seulement aux villes et provinces que les Juifs pouvaient choisir pour leur domicile. Comme, d'autre part, les députés ne doutaient pas que cet exposé fait par les Juifs ne fût dressé « dans les termes les plus favorables pour eux », ils en conclurent que la déclaration du mois d'août 1550, et, par conséquent, tous les titres s'y ajoutant, n'avaient autorisé le commerce des Juifs que dans les lieux où ils seraient domiciliés [1]. Donc le Parlement de Dijon, en

1. En quoi les députés se trompaient. Car l'exposé des titres des Juifs fait dans le Préambule des lettres patentes de 1723 était bien loin d'être la reproduction exacte des privilèges à eux concédés par Henri II. Et si les termes de ce préambule, en faisant précéder la permission de faire le commerce de la spécification de « villes et lieux » qu'ils pouvaient habiter, se prêtait à la rigueur à l'interprétation des députés, le texte de l'original ne s'y prêtait guère. Le lecteur d'ailleurs pourra s'en convaincre en comparant les deux textes y relatifs que nous allons reproduire.

DÉCLARATION DE HENRI II. (*Recueil des lettres patentes, etc., en faveur des Juifs portugais*, Paris, 1765.)	TEXTE DU PRÉAMBULE DES LETTRES PATENTES DE 1723. (Léon, *Hist. des Juifs de Bayonne*, p. 41-43.)
Contenait entre autres la permission « d'entrer en ce Royaume et en sortir, aller et venir sans aucun trouble ni empêchement et en icelui notre Royaume trafiquer et exercer train de marchandises ».	« Par déclaration du roi Henri II du « mois d'aoust 1550, il a été permis aus- « dits portugais ou nouveaux-chrétiens de « se retirer et habiter librement en telles « villes et lieux de nôtre Royaume, païs, « terres et seigneuries de nôtre obeïs- « sance que bon leur semblerait, pour y « vivre avec leurs femmes, enfans, fa- « milles, commis et facteurs, suivant leurs « usages avec la faculté d'y trafiquer et « commercer. »

On voit ainsi que l'exposé fait par les Juifs de leurs privilèges, si toutefois le préambule l'avait rapporté fidèlement, n'était nullement conçu « dans les termes le plus favorables pour eux » comme le supposaient les députés. Bien au contraire.

accordant par ses arrêts de 1724[1] et 1730 des privilèges commerciaux pour l'étendue de la province de Bourgogne à des Juifs habitant Bordeaux, avait donné à leurs privilèges une extension qu'ils ne possédaient pas en réalité : ces arrêts devaient, par conséquent, être annulés.

C'était également l'avis du Bureau qui, dans sa séance du 21 décembre 1730, eut à s'occuper de cette affaire.

Mais pour casser les arrêts, il fallait en avoir sous les yeux le texte précis. On décide donc de demander communication au Parlement des dits arrêts ainsi que des motifs, avec l'intention, bien entendu, de ne pas en tenir compte. Pour que le délai nécessité par cette formalité ne profite pas aux Juifs, on décide de suspendre immédiatement les effets des arrêts en question, en invitant l'intendant de Bourgogne à faire savoir aux officiers municipaux et aux juges de police de son département, qu'ils ne devront plus accorder aux Juifs aucune permission pour le débit de leurs marchandises.

La réponse du Parlement ne fut pas longue à venir. Dès le 30 décembre 1730, son premier président envoya au Bureau les textes des deux arrêts en question accompagnés d'une lettre dans laquelle étaient exposés les motifs, à savoir les lettres patentes de 1723 et deux autres arrêts rendus en conséquence, l'un par le Parlement de Bordeaux et l'autre par celui de Toulouse.

Ces explications, bien entendu, ne purent rien changer à la décision du Bureau déjà arrêtée d'avance. Pour les lettres patentes, le Bureau croyait déjà être fixé là-dessus, il savait ce qu'il fallait en penser. Quant aux arrêts des Parlements de Bordeaux et de Toulouse, ils étaient sans portée, leur base se trouvant détruite. Mais le président du Parlement n'ayant pas ajouté les textes de ces arrêts, le Bureau se refusa même à les discuter.

Toutefois, avant de décider définitivement, le Bureau crut bon de soumettre cette réponse à un nouvel examen des députés. Ceux-ci alors, ne voyant rien à changer à leur avis précédent, se contentèrent de répéter que les arrêts du Parlement de Dijon étaient illégaux, qu'il fallait les casser et en rendre un autre qui enfermerait le commerce juif dans ses véritables bornes, c'est-à-dire, dans les provinces où ils seraient domiciliés[2].

Cet avis rendu, le Bureau aborde cette question pour la dernière

1. Les députés commettent ici un *quiproquo* en prenant l'arrêt de 1724 pour un arrêt du Parlement de Bordeaux. Ils le rectifieront d'ailleurs eux-mêmes dans leur second avis du 19 janvier 1731.

2. Avis des députés du 19 janvier 1731. *Pièces justif.*, X.

fois dans sa séance du 8 février 1731 [1]. Adoptant les vues des députés, il déclare « d'un sentiment unanime » qu'il y a lieu d'ordonner que « lesd. lettres patentes (du mois de juin 1723) seront exécutées selon leur forme et teneur » et qu'en conséquence, il convient « de casser lesd. deux arrêts avec injonction à lad. Cour de Dijon de s'abstenir d'en rendre de semblables à l'avenir ». Quant au règlement à faire, il convient également « de faire deffenses aux Juifs portugais établis dans les généralités de Bordeaux et d'Auch de faire commerce et trafiquer dans toutes autres provinces et villes du Royaume que celles où ils sont établis ».

C'est cet avis qui, adopté par le Conseil d'Etat, deviendra l'arrêt du 20 février 1731 [2].

Si nous essayons maintenant de classer cet arrêt, nous constatons qu'il se présente à nous sous deux aspects différents. On peut l'envisager d'abord comme une suite donnée aux lettres patentes de 1723 sous forme d'interprétation rendue nécessaire par l'usage qu'on en fit. C'est, en effet, comme tel qu'il est considéré par le Bureau et par le Conseil [3]. Le Bureau, comme nous l'avons vu tout à l'heure, ne parle que des défenses à faire « aux Juifs portugais établis dans les généralités de Bordeaux et d'Auch ». Pour les autres Juifs, on n'avait pas besoin de ces défenses. Si l'arrêt, comme il est conçu définitivement par le Conseil, a pris une forme plus générale et ne parle plus de Juifs portugais (sans doute pour ne pas donner par cela même un titre quelconque à d'autres Juifs), cela ne change rien à son caractère original, d'après lequel il n'était regardé que comme limitation ou interprétation donnée aux lettres patentes de 1723.

Comme, d'autre part, cet arrêt vient casser également les arrêts du Parlement favorables au commerce juif, il peut être envisagé comme faisant suite aux arrêts du Conseil du même genre de 1710 et 1716.

(*A suivre.*)

David Wolfson.

1. Arch. nat., F12/78, p. 100-101.
2. *Pièces justif.*, XI.
3. *Ibid.*

MANUSCRITS HÉBREUX

EN FRANCE

En dehors du fonds hébreu des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, il y a un certain nombre de manuscrits hébreux disséminés parmi les bibliothèques d'autres villes de France. Les uns ont été déjà signalés ici[1]. D'autres volumes du même genre méritent de fixer l'attention :

A Lyon, le ms. latin n° 479, qui est un Commentaire anonyme sur l'oraison dominicale, a pour « garde » du volume, à gauche, collé sur le plat à l'intérieur de la reliure, un feuillet en parchemin, comprenant un morceau du Commentaire de Raschi sur *Kiddouschin* (27 *b*), qui se réfère à la Mischna, *Sota*, IV, 1. Ce feuillet débute par une fin de phrase, להשקותה, et continue en ces termes : לא שותות אם נסתה דבעינא תחת אישה.

Dans la même bibliothèque, le ms. n° 1235, recueil d'ouvrages en français, a pour « garde » du volume, à gauche, un feuillet en parchemin, comprenant également un morceau du commentaire de Raschi sur le même traité talmudique (41 *b* à 42 *b*). Le côté extérieur est le recto de ce feuillet, dont le verso est tourné à l'intérieur du volume.

Les deux feuillets[2] sont exactement de la même main, d'écriture soignée rabbinique allemande du XIVe siècle, aisément reconnaissable à cette particularité que les lettres א et מ se ressemblent au

1. *Revue*, XIII, 296 ; XXV, 250 ; XXX, 289 ; XXXIV, 127 ; XLII, 111 ; XLVIII, 230 ; XLIX, 74, 270.

2. Le *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques de France*, t. XXX, p. 127 et 309, à la suite de l'analyse des deux manuscrits, qui sont du XVe siècle, se contente de dénommer chacun de ces feuillets : « fragment hébreu », sans autre explication.

point de donner lieu à des confusions. Ces feuillets, écrits sur deux colonnes, proviennent d'un volume qu'un relieur a dépecé pour son usage.

Le n° 1235 contient une quittance (sans date) délivrée à un habitant de Crémieu, par Simon...

Caen.

N° 199 : Mélanges et extraits divers par Samuel Bochart. Au fol. 40, commence un texte hébreu, sous cette rubrique : « Liber cui titulus אגרת בעלי חיים a me lectus in Holmiæ manuscriptis. » Cette « Lettre sur les animaux », qui traite de l'homme dans la nature, a été traduite de l'arabe en hébreu par Kalonymos b. Kalonymos b. Méir, d'Arles. C'est la vingt et unième section d'un grand ouvrage en cinquante et une sections, dans lequel l'auteur fait parler les animaux entre eux, sous la présidence de leur roi, le lion. — Bochart semble n'avoir pas connu la première édition de cette « Lettre », publiée à Mantoue, 1557, in-8°, ni su que les manuscrits en sont fréquents. La présente copie n'a pas le texte complet, mais seulement une série de notables extraits, séparés les uns des autres par des têtes de chapitres en latin.

Le copiste raconte que Kalonymos a traduit cette « Lettre » d'un livre arabe, אבו אלצפה ; il voit dans cette expression le nom propre « Abulsafa », faute d'y avoir reconnu le titre אכו [אן] אלצפה, « frères de la pureté ».

A la fin du volume (sur des feuillets reliés à l'envers), Bochart a transcrit pour son usage des listes de mss. orientaux, en tête desquels (f. 201 *b*), on lit ces mots : « Manuscripti ebræi reperti in XII capsis Lutetiâ in Sueciam nuper allatis », où figurent les coryphées de la littérature rabbinique du moyen âge, œuvres de théologie, philosophie, grammaire, consultations, etc « Biblia ebraica majora... », en 71 n^os « Ibid. Libri Samaritani », 7 n^os — F. 192 *a*-194 *b* : Libri ebraici, chaldaici, syriaci, omnes mss. et inediti » (*sic*). Cependant, il a parfois soin d'ajouter : « sæpius editus », par exemple pour le Mahzor. Puis sont inscrits environ 120 volumes non numérotés, contenant des traités de médecine, philosophie aristotélique, astrologie, cabbale, polémique, liturgie.

Papier, XVIIe siècle, 17 et 8 ff. in-4°.

Nice.

N° 1. דרושים, « Discorsi morali », selon le titre factice mis au dos des six volumes reliés qui constituent cette collection de sermons divers, œuvres posthumes du rabbin niçois Élisée Pontremoli, conservés jusqu'à présent dans la bibliothèque privée de ses fils et légués à la Bibliothèque municipale. Ce sont de larges développements de Midraschim hébreux, reproduits d'abord dans leur texte, mais longuement paraphrasés en italien, appliqués ou adaptés à toutes les circonstances de la vie religieuse : lectures sabbatiques du Pentateuque, grandes fêtes, solennités synagogales, épithalames pour fiançailles ou mariages, circoncisions, discours de pénitence.

Le t. I, daté d'Ivrée (États sardes), va de 1801 à 1807, et comprend quarante-cinq discours ; le deuxième discours, en 12 pages, est relié (par erreur) de droite à gauche. Au fol. 15, on lit ce titre : « Discours et exposés par moi, E. P., Rabbin de l'Université des Ébreux à Ivrea. » — Fol. 33 à 38 : légère déchirure au bas des pages. A la fin : ובילאו, initiales des mots וברוך י"י לעולם אמן ואמן (Ps., LXXII, 19).

Le t. II, de 1810 à 1819, comprend quarante discours. A la fin, une note hébraïque dit : « Ce discours a été traduit en hébreu et inséré dans mon ברית שלום, livre spécialement consacré aux allocutions de circoncisions. » Ce livre ne se retrouve plus. — Le t. III, depuis 1805 jusqu'en 1820, a soixante-trois discours. — Le t. IV, de 1821 à 1824, comprend cinquante discours. — En tête, une recette (en italien) pour fabriquer de l'encre A la fin, une note dit : « Je traduirai en hébreu, avec l'aide de Dieu, une trentaine de ces discours, complétés par des additions. » On ignore si ce projet a été réalisé. — Le t. V, de 1826 à 1829, comprend cinquante discours. — Le t. VI, de 1829 à 1839, en comprend quatre-vingt-cinq. — La série s'arrête là, bien que l'orateur ait continué ses fonctions pastorales jusqu'en 1847. — Écriture rabbin. italienne. Papier, t. I : 236 ff. ; t. II : 187 ff. ; t. III : 237 ff. ; t. IV : 193 ff. ; t. V : 183 ff. ; t. VI : 274 ff. in-fol.

N° 2. דברי שיר. Commentaire explicatif et poétique de l'Ecclésiaste, par Élisée Pontremoli, selon ces mots qui terminent la préface : כללו של דבר תראה בדברי שיר פירוש פשטי וחרוזי על מגלת קהלת אשר אנכי איש צעיר אלישע בן לא"א עזרא פונטרימולי י'צ'ו מקרי דרדקי בעיר איבריאה בשנותיידו (?) וגם ילידתיהו בחדשי כסליו וטבת בשנת

ויתר מהמה בני הזהר לפ"ק. Ce chronogramme (Ecclés., XII, 12) donne l'an 569 (= fin 1808). L'eulogie יצ"ו, appliquée au père de l'auteur, indique que celui-ci vivait encore ; mais la qualification suivante, celle d'instituteur, se rapporte-t-elle au père ou au fils ? — Le poème a 223 sixains, en vers de onze syllabes, תנועות. Les rimes alternent ainsi : 1 et 3, 2 et 4, puis 5 et 6. Le texte, en écriture carrée, calligraphiée et vocalisée, occupe le milieu des pages. A droite est chaque verset du texte biblique, en plus petite écriture carrée ; à gauche, un commentaire perpétuel, en écriture rabbinique italienne, avec références soit à des exégètes contemporains, tels que Gallico, Moses Mendelssohn, soit à de plus anciens, par exemple Abraham ibn Ezra. Parfois, sur la marge des pages, de courtes explications sont données en italien. De plus longues notes en hébreu sont rejetées à l'Appendice, que l'auteur intitule הנחת השיר (en 6 pages). En face de la strophe 87, une citation en français tirée de Condillac. — Papier. 30 ff. in-fol. et 10 ff. blancs.

N° 3. Du même : שישית האיפה. Paraphrase, sous forme de poème, du traité de morale de Salomon Pappenheim, en quatre parties ou « quatre coupes », formant un ensemble de 334 sizains. Ce livre est daté d'Ivrée, Ab 573 (= 1813). Le titre est inscrit au centre d'un portique à double colonne, au fronton en encorbellement. La préface justifie ainsi le titre : le mot שישית vise le nombre six des vers de chaque strophe, et le mot האיפה constitue un acrostiche des initiales de l'auteur. Le commentaire עם חפש, avec nouvelle allusion au nom de l'auteur, explique les obscurités du texte de Pappenheim, en ajoutant les références à la Bible, au Talmud et au Midrasch ; il est écrit sur les deux marges du poème, en cursive judéo-italienne. La table des matières se compose de distiques pour chacun des vingt et un chapitres. Vers la fin du texte, une série de vingt-deux distiques forme la conclusion. — Fol. 54 et suiv. : Concordance des versets bibliques, de la Mischna, du Talmud, du Midrasch, du Zohar, des avis de docteurs juifs et même d'auteurs profanes, tels que Descartes, Pétrarque, Plutarque, Pope. Finalement, une table des sentences. — Belle écriture carrée. Papier. 62 ff., fol. dont 3 blancs.

N° 4. ס' תקות ישרים ושארית נפש, « Espoir des justes et immortalité de l'âme », poème en 336 sizains, daté de Nice, l'an נפלאותיך ou 597 (= 1837), par le même rabbin. Au verso du titre, un extrait du « Poème de Racine sur la Religion » (Chant II, vers 255 à 264), suivi de la traduction hébraïque libre, en autant de vers d'onze syllabes. — Le texte est en écriture carrée vocalisée ; la préface et

les notes explicatives, rejetées à la fin, sont en écriture rabbinique, ces dernières complétées en langue italienne. — Papier fort. 37 ff. in-4°, dont 6 ff. blancs, savoir : un avant et un après le titre ; 2 ff. entre le texte et les notes, et 2 ff. à la fin.

N° 5. Nieto, en hébreu et en italien, sous ce titre : « Dissertazione e diffesa della legge orale, ossia tradizione scritta da Eliseo Pontremoli da Casale, e rabbino dell' Universita isr. di Nizza maritima, anno 1843. » Comme avant-propos, en français, une lettre de M. Singer aux *Archives Israélites*, t. IV, datée du 13 mai 1843, sur « la Loi écrite et la Loi orale ». La Préface hébraïque du traducteur et celle de l'auteur italien הקדמת מהר"ר דוד ניטו בעל המחבר מטה דן, sont suivies de la version hébraïque de cette même préface et d'une courte biographie de l'auteur Nieto, par אל"ף זעירא; le premier de ces deux mots donne les initiales du nom Élisée Pontremoli, et le second, à la mode des *concetti*, est un jeu de mots exprimant le sens de « modeste, humble » et formant l'anagramme d'Ezra, nom du père d'Élisée. — Traduction textuelle commencée à Nice en 1843 et terminée le 8 Tisri תורה 5606 (9 octob. 1845), aux termes d'un poème hébreu final, signé en acrostiche : אליעזר חננאל פונטרמולי חזק. A la suite, notes sur le même sujet et concordance du calendrier, עבור לאומים, de l'ère grégorienne. — Écriture cursive italienne. Papier. 37 + 258 + 43 ff. fol., dont 4 blancs.

N° 6. ס' חנוך הבית, Rituel pour l'inauguration d'une synagogue par חי'ד'א (Hayyim Joseph David Azoulaï, auteur du שם הגדולים). Avant le titre, une préface en prose rimée, dont chaque paragraphe a pour refrain le mot הבית, « la maison » (consacrée), par אל"ף, Élisée Pontremoli. Après le Ps. XCI et la prière cabbalistique de R. Nehounia b. Hakana, on lit une prière spéciale à la cérémonie, des passages du Talmud, du Zohar, de Maïmonide (*Hil. Beth ha-Mikdasch*). — Petit volume sans date, comme les trois suivants. — Écriture carrée pour le texte ; les autres passages en lettres rabbiniques. Papier. 10 ff. in-4°.

N° 7. Deux cahiers à pagination continue, savoir :

a) « Qualche Cenno : sul libro delle osservazioni, di Amedeo Teresio Mâ Valperga Luzzati, sulla falsa persuasione degli Ebrei di non anmettere il vero Messia. »

b) « Filone opera ; libro primo delle allegorie. »

Papier. 54 ff. in-fol., dont la moitié en blanc.

N° 8. קול פִּטֵּר רֶחֶם לִי (réminiscence d'Exode, XIII, 2) ; abréviations expliquées en sous-titre : פטר פשטים טעמים רמזים רחם רשימת חדושי מדרשים לי לכבוד י"י. En haut de la marge externe, index des sujets traités, savoir : Commentaires sur les Haftaroth,

pour les sections sabbatiques du Pentateuque, depuis וישלח jusqu'à בשלח, dont plusieurs comprennent divers textes, en raison des divergences entre le rite Aschkenazi et le rite Sefardi, à propos des lectures prophétiques. Chaque verset inscrit à droite est accompagné de longues explications. — Écriture cursive italienne. Papier. 24 ff. in-fol. dont 2 blancs.

N° 9. Formulaire composé par אל"ח (Él. P.), à propos du décès de Joab Viterbo, fin Tébet 595 (janv. 1835), lors du choléra ; à réciter le lundi et le jeudi devant l'arche sainte, pour détourner l'épidémie de la communauté. Ce Rituel est composé comme suit : Ps. xx et xci, avec intercalations cabbalistiques ; invocation spéciale en prose rimée ; la série de supplications *Abinou Malkènou* ; des extraits du Ps. cxix, les quatre lettres ניצא (= Nice) ; autre invocation spéciale ; le *Kaddisch*, et finalement les versets de l'Exode relatifs à l'encens : xxx, 34-35 et 7-8 ; puis des Nombres, xvii, 11 et 12. Les textes, en lettres carrées vocalisées ; les indications en lettres rabbiniques. Papier. 8 ff. in-12, le dernier en blanc.

N° 10. Liasse comprenant quatorze pièces, sans titre ni date, savoir : *A*. קינה, Complainte en six strophes, dont le refrain est אביאם, suivie d'une invocation de pénitence. Puis, deux invocations, תחנות, et un passage du Talmud *Berachot*. A la fin, un poème par Moïse Zacut, dont le refrain est פנה אלי. — Écriture cursive italienne, 4 ff. in-8°.

B. שיר ידידות, Epithalame en quinze strophes par sizains. L'avant-dernière donne en grosses lettres les noms ישע יה כל הון, jeu de mots portant sur l'appellation « Isaïe Colonne » et le sens de ces mots décomposés ; la dernière strophe a le prénom Rebecca. — Écriture carrée vocalisée, 1 f. in-4°.

C. Commencement d'un poème en sizains ; huit strophes. Le poète dit vouloir revenir à ses chants négligés. — 1 f. gr. in-8°.

D. Un sonnet : deux quatrains et deux tercets, vocalisés pour marquer les quantités des syllabes longues et brèves. — Écriture cursive. 1 f. in-8°.

E. Pièce de vers en huit strophes, de même structure et même écriture. — 1 f. in-fol.

F. Dissertation sur la loi du טרפה. — Même écriture, 2 ff. in-fol. à 2 col.

G, H, I, J. Résumés ou « Canevas » de sermons. — Petite écriture cursive, serrée.

K, L. Notes et extraits pour la préparation de discours. 2 ff. in-4°.

M. Polémique sur la religion chrétienne, en italien. 1 f. in-fol.

N. ילקוט יוסף. C'est un Catalogue hébreu de livres en vente chez Giuseppe Luzzatto à Padoue, partie III. A la suite des livres provenant du R. Baruch Halévi, de Ferrare, formant la section A, on trouve cités, sous les n°s 17 à 77 qui constituent la section B, les livres du « Grand rabbin Elisée Graziadio Pontremoli, de Nizza-Mare Francia » (donc après 1860). Parmi ces livres, il importe de noter les suivants :

18. אוהב גר לש'ד'ל ומעריך לדח' לונזאגו נעתק מאת אל"ף להתחברם אל הערוך שלו עם הוספות אלף. קיירי 1833, fol. (Chieri).
20. י"ד ספרים מסופקים אפוקריפי מחזיקים... מועתקים מאלף. *Ibid.*, 1829, 4°.
21. גנת אגוז (d'Elie Seligmann) ונלוה אליו ס' שפתי ישנים כולל בסדר א"ב רשימת ספרים ומחברידם לאלף זעירא.
22. דבר פלא שירים שונים לאלישע פונטרמולי. Ivrée, 1804, in-4° I et II.
23. דרושים על הירחים לאלף זעירא.
24. כוונות השופר עם פרוש חקת התורה. *Ibid.*, 1803, fol.
35. לקח מוסר לאלף זעירא, Nice, 1836, in-4°.
42. מוסר פילוסופי יונים וכתיים נעתקו מלשונותם לל' בני אמי מאלף זעירא, *Ibid.*, 1850, fol.
46. מח לה"ק (דקדוק לה"ק בל' איטלקי) לאלף זעירא, fol.
47. מנהגים שלקטתי ממנהג מהרא"ק מהרי"ל ובאר היטב וש"ע וכפי אשר יתנהגו עד מולדתי קאסאלי, Ivrée, 1835, 8°.
49. מזגיא לגויים מפר אותות בדים מאלה סודות ישו הנוצרי... מועתק מלשון צרפת אל לשון מטושי עתים מאת אלף זעירא. 1840.
51. משעות אלישע. שו"ת לאלף זעירא. 1840-41, fol. 12.
53. נאות השלום חבור חרוזי שחיבר אליה חלפון הלוי מפיורדא[1] אשר שרו היהודים בפאריס ש' תקסב (1802). אלף זעירא עשה לרוח המשורר משקל Ivrée, 1811, fol.
54. עם קורות הספר לאלף זעירא והקדמת בעל הספר נעתק ללה"ק : Israël vengé d'Orobio, מאת אלף 8° *Ibid.*, 1816.
55. פסח קטן על ההגדה, לאלף זעירא *Ibid.*, 1807, fol.
56. פתח תקוה. דרשות מאת אלף ז', הותחל באיבריאה ונשלם בקיירי fol.
61. קורות העתים מחרבן בית שני עד היום הזה תרגום עברי של Basnage ל'א'ח'פ עם הערות. ד' כרכים Nice, 1840, 4 vol. fol.
62. קר"א הגבר קורות וחקי הקראים, חיבר בל' צרפת אברהם קולוניא והעתיק בלה"ק אלף זעירא Chieri, Oct. 1819, fol.
63.
65.

73. Discorso sacro morale, esposto da me E. P. nella scuola oratoria nell Sabbato detto Agadol dell' anno 1800, in Ivrea, in-8°.

1. Grand-père de Fromenthal Halévy.

74. Grammatica ebraica ridotta in stilo famigliare dall' Ecc. S. Rab. Isach, scritta nell' Aprilo 1796 da Eliseo Graziadio Pontremoli. In-4°.

75. Gram. ebraica italiana... tradotta dall' originale di Tomaso Blelleli, Ivrée, 1812, in-4°. Opera di E. P.

Une note finale prévient que les frères Pontremoli de Nice ont conservé de leur père trois manuscrits (ci-dessus nos 2, 3, 4), puis que tout futur éditeur de l'une de ces œuvres devra indiquer qu'il s'agit du « Rabbino maggiore Eliseo Graziadio Pontremoli, né à Casale-Monferrat en Piémont, le 22 septembre 1778, décédé à Nice, le 4 août 1851 ».

Le même Catalogue de vente contient ensuite, section C, nos 78-86, un dépôt de livres du R Benjamin Artom, de Gênes, rabbin à Naples, devenu vers 1865 Hakham de la communauté des Juifs portugais à Londres :

Section D, nos 87-149 : livres de R. Jacob Halévi à Mantoue.

Section E, nos 150-1 : livres de י״ח״כ״ם, ou יצחק חיים כהן מהחזנים, Isaac Hayim Cantarini.

Moïse Schwab.

NOTES ET MÉLANGES

R. JOSUÉ A EMMAÜS

Dans la *Mechilta du Deutéronome*, sur XXVI, 13 (*Midrasch Tannaïm*, 175-176), on examine une question relative à l'enlèvement des produits dont on n'a pas acquitté la dîme dans la quatrième année (ביעור). Une demande est adressée par un élève à R. Nehounia ben Hakkana, qui est désigné comme איש אמהוס, c'est-à-dire « habitant de la ville d'Emmaüs ». La réponse qu'il donne est désapprouvée par R. Josué (b. Hanania), qui entre à ce moment ; il démontre par un fait historique, remontant à l'époque du second Temple, que la question doit être résolue dans un autre sens. R. Josué est un disciple de R. Yohanan b. Zaccaï [1] ; R. Nehounia b. Hakkana, qui apparaît dans ce récit, était un contemporain plus jeune [2].

Or, il est à remarquer que R. Josué figure encore dans une autre relation comme se trouvant à Emmaüs [3]. Il semble que R. Josué demeurait dans cette ville [4].

Un collègue de R. Josué, comme lui élève de R. Yohanan b. Zaccaï, fut R. Elazar b. Arach [5], qui abandonna l'école de son maître et, tandis que ses collègues se fixaient à Jabné, alla fonder une école à Emmaüs. Les relations de cet événement ne concor-

1. *Abot*, II, 9 ; *T. Maasser rischon*, II, 1 (p. 82, l. 13) : מעשה שהלך ר' יהושע אצל ריב"ז לברור חיל.

2. *Abot*, III, 6.

3. *Keritot*, III, 7 : אמר ר' עקיבא שאלתי את רבן גמליאל ואת ר' יהושע באטלס של אמעוס.

4. Remarquer aussi que dans *Midr. Tannaïm*, il est dit : נכנס ר' יהושע אצלו, « il entra chez lui », il était donc déjà à Emmaüs.

5. *Abot*, II, 11 et 12.

dent pas entièrement [1]. La version qui nous paraît la plus authentique est celle qui place le fait aussitôt après la destruction du Temple [2]. Ce récit montre aussi que R. Elazar voulut également déterminer ses collègues à le suivre à Emmaüs et on peut admettre que quelques-uns d'entre eux s'y rendirent avec lui [3]. R. Nehounia b. Hakkana fut peut-être un de ces docteurs et il paraît même vraisemblable que R. Josué séjourna au moins quelque temps à Emmaüs et fut — qui sait? — membre de l'école qui s'y établit [4].

D. Tuzla.

S. Klein.

LA מתיבתא רבא DE LYDDA

Dans un texte tannaïtique [5], un rabbin appelé R. Hanina ou R. Hanania, et d'ailleurs inconnu [6], rapporte deux questions que les élèves de R. Éliézer adressèrent à leur maître dans la מתיבתא רבא ou מותבא רבא. Aucun commentateur, aucun éditeur ne donne

1. b. *Sabbat*, 147 *b*; *Koh. r.*, sur VII, 7; *Ab. d. R. N.*, ch. 14 *i. f.*; 2e version, ch. 29 (30 *a*).

2. *Ab. d. R. N.*, 2e version : (l. נלך) כיון שיצאו מירושלים אמר אנה אלך... וכו'. Dans *Koh. r.* le fait est placé après la mort de R. Yohanan b. Zaccaï : כשנפטר הלכו לברור חיל. Mais R. Yohanan b. Zaccaï est sûrement mort à Jabné et non à Berour-Haïl; voir Beck, dans *Magy. Zsidó Szemle*, VII, 348. A Berour-Haïl, il avait eu son école avant la destruction du Temple, comme le prouve la baraïta bien connue de b. *Sanh.*, 32 *b* : צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה, אחר ר"א ללוד אחר ר'י ר'ב'ז' לברור חיל; la baraïta primitive n'avait certainement que ces deux membres, car la baraïta plus étendue qui est citée aussitôt après est déjà considérablement complétée (jusqu'à R. Juda I) et remaniée, voir surtout la dernière phrase : אחר חכמים ללשכת הגזית. Or, R. Eliézer avait déjà son école à Lydda du temps du Temple, v. *Béça*, 5 *a-b*; on peut donc admettre avec certitude que le texte primitif citait les écoles contemporaines du second Temple. Mais si c'est à Jabné que R. Yohanan b. Zaccaï est mort, on ne peut pas dire de ses disciples : כשנפטר הלכו ליבנה, puisqu'ils étaient à ce moment à Jabné.

3. Voir *Ab. d. R. N.*, 2e version, *l. c.* : הוא שאמר נלך לנו למאוס... כל מי שהוא מבקש ללמוד תורה ילך לו אחריה (lire אַחֲרַי).

4. Il est bon de noter que la seule tradition halachique sur R. Nehounia b. Hakkana (*Edouyot*, III, 3; cf. b. *Houllin*, 129 *b*) le nomme en même temps que R. Josué.

5. *Mechilta* sur Exode, XVII, 8 (éd. Friedmann, 53 *b*; éd. Weiss, 61 *a*); *Mechilta de R. Simon b. Yohaï*, éd. Hoffmann, 82, l. 7 et suiv.; b. *Bechorot*, 5 *b*. Le texte est ainsi conçu dans la *Mechilta de R. Simon* : אמר ר' חנינה (חנניה) דבר זה שאלנו את ר' אליעזר כשהוא יושב במותבא רבא וכו'. Les *Halachot Guedolot*, éd. Hildesheimer, p. 601, l. 3 et s., lisent dans *Bech.*, 5 *b* : בית מותבא רבה.

6. Bacher, *Agada der Tannaiten*, 1², 145, n. 7, songe à R. Hanina b. Gamliel.

une explication de cette expression singulière. Levy (III, 296 *a*) et Jastrow (861 *b*) ne citent même pas ce passage, où מתיבתא רבא se trouve pour la première fois. Raschi se borne à traduire les mots araméens en hébreu (בית המדרש הגדול)[1].

Le docteur questionné est R. Éliézer[2]. Or, nous savons que ce rabbin avait son école célèbre à Lydda[3]. Lydda était sans doute sa ville natale; il y avait ses propriétés[4]. Cette circonstance suffirait à nous incliner à placer la מתיבתא רבא à Lydda.

Mais cette hypothèse trouve une confirmation presque inattendue dans un passage de la Pesikta. On y raconte qu'un enfant fut chargé par le prophète Élie — c'est un de ces contes dont Élie est le héros — d'aller trouver R. Josué b. Lévi, qui demeurait à Lydda, et le rencontra assis dans « la grande école de Lydda » (במתיבתא רבא דלוד)[5].

On ne saurait douter que l'indication de notre texte ne se rapporte à la même localité. Il est donc établi que du temps de R. Éliézer, b Hyrkanos, disciple ou collègue de R. Yohanan b. Zaccaï[6], l'école de Lydda portait déjà le nom araméen de מתיבתא, plus usité à une époque postérieure. On sait d'ailleurs que l'araméen était alors la langue populaire en Palestine.

D. Tuzla.

S. Klein.

1. Une école s'appelait ainsi à Sepphoris au IIe siècle (*Deut. r.*, ch. 7, § 8), voir mes *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas*, p. 33, n. 4.

2. C'est la leçon de la *Mechilta de R. Simon* et il faut lire de même dans le passage parallèle au lieu de ר' אליעזר ; la baraïta conforme citée aussitôt après porte כתנאי ר' אליעזר א' וכו'.

3. b. *Sanh.*, 32 *b* : אחר ר' אליעזר לוד.

4. b. *Béça*, 5 *a*. Voir l'article de Rapoport sur Lydda, édité par Luncz, המעמר, p. 221 et s. (particulièrement p. 224), et Jawitz, תולדות ישראל, VI, 33 et suiv.

5. *Pesikta de R. Kahana*, 136 *a*; *Pesikta rabbati*, ch. 32 (éd. Friedmann, 148 *b*); *Yalkout*, sur Isaïe, ch. 54 (כדכוד) : אזל ההוא ינוקא לגבי ר' יהושע בן לוי ; ואשכחיה דיתיב במתיבתא רבא דלוד וכו'; cf. Buber, note 33. Dans la *Pes. rabb.*, où le récit est remanié en hébreu, מתיבתא ר' דלוד est devenu במדינה הגדולה בלוד, ce qui est un non sens. A noter que les mots כשהוא יושב במותבא רבא de la *Mechilta de R. Simon* correspondent exactement aux mots דיתיב במתיבתא רבא de la Pesikta. — Sur ce conte, voir Bacher, *Agada der pal. Amor.*, I, 189-190.

6. Voir *Béça*, 5 *b* : כבר נמנו עליך חבריך... ר'י'ב'ז'.

R. YOSÉ ET R. YOSÉ B. HANINA

Hoffmann, *Midrasch Tannaïm,* p. VII, note, fait remarquer que la phrase יהי חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה, qui est attribuée dans b. *Sabbat,* 118 *b*, à R. Yosé (b. Halafta), est prononcée par R. Yosé b. Hanina dans j. *Berachot,* IV, 1 (7 *b*).

Un cas semblable se retrouve dans le récit de *Midrasch Tannaïm,* p. 193, l. 24 : אמר ר׳ יוסי בן חנינה מעשה בשיחין באחד שהניח לו אביו קלח של חרדל וכו׳. Dans b. *Ketoubot,* 111 *b,* le fait est rapporté par R. Yosé tout court, c'est-à-dire R. Yosé b. Halafta.

Hoffmann a déjà remarqué que dans b. *Sabbat,* 118 *b,* le nom de R. Yosé b. Halafta seul est à sa place. Dans b. *Ketoubot,* 111 *b,* aussi la seule leçon exacte est ר׳ יוסי [1]. En effet, ce tanna rapporte plusieurs faits qui se sont passés dans la ville de שיחין (Asochis) [2].

Le nom de ר׳ יוסי בן חנינה provient sans doute, dans les deux passages, d'une résolution inexacte de l'abréviation ר׳י׳ב׳ח׳, qui a été lue ר׳ יוסי בן חלפתא.

D. Tuzla.

S. Klein.

1. Les éditions ordinaires portent רב יוסף, mais le *En Yakob* a correctement ר׳ יוסי.

2. Voir mes *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas,* p. 66-67 (les textes sont : T. *Nidda,* VIII, 6 ; T. *B. M.,* VI, 3 ; *Sabbat,* 120 *b*). Dans j. *Péa,* VII, 20 *b,* le même récit est donné comme anonyme.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1908 (SUITE [1])

2. *Ouvrages en langues modernes* (suite).

KLAMETH (G.). Ezras Leben und Wirken. Vienne, Kirsch, 1908; in-8° de XVI + 142 p. M. 4,80.

Critique conservatrice.

KLEIN (S.). Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaïten. Berlin, Lamm, 1908; in-8° de 101 p. M. 3.

Le culte des morts tenant une place considérable dans l'histoire de la civilisation et ayant joué, d'après certains savants, un grand rôle dans la genèse de la religion israélite, il valait la peine d'étudier les usages funèbres en Palestine à l'époque post-biblique, qui reflètent les conceptions des Juifs sur la mort et sur la vie, que ce soient des survivances du passé — particulièrement tenaces dans ce domaine — des créations originales ou des emprunts à l'étranger. M. K., qui a entrepris cette étude d'archéologie, en a quelque peu rétréci l'étendue et, donc, l'intérêt, en laissant de côté les usages de deuil et en s'arrêtant à l'époque tannaïtique. Les rites de deuil sont intimement liés aux rites mortuaires proprement dits et l'auteur est obligé de les contourner sans les aborder. D'autre part, il est difficile de tracer une ligne de démarcation précise entre la littérature tannaïtique et la littérature talmudique, surtout pour les Midraschim, que M. K. n'a d'ailleurs pas utilisés suffisamment. Aussi bien M. K. a-t-il été obligé de recourir à des sources post-tannaïtiques, notamment au traité de *Semahot*, dont il ne place sans doute pas la composition avant la clôture de la Mischna (il ne paraît pas connaître l'article de N. Brüll, *Die talmudischen Tractate über Trauer um Verstorbene*, dans ses *Jahrbücher*, I, 1). Comme il est difficile, dans l'état actuel des études talmudiques, de distinguer chaque fois entre les éléments d'un ouvrage et sa rédaction, il vaut mieux comprendre dans la même étude l'époque de la Mischna et celle des Talmuds, d'autant mieux que la transition est insensible

1. Voir *Revue*, t. LVIII, p. 129, et t. LIX, p. 133 et 278.

entre l'une et l'autre. Cette observation générale s'applique à plusieurs dissertations qui ont paru dans ces derniers temps et qui se confinent dans la période tannaïtique ; il est bon de limiter son sujet, mais non de le morceler. Ce morcellement est d'autant plus regrettable que personne ne voudra plus étudier, pour le même sujet, la période amoraïtique. Tel un homme qui, en élevant une maison sur une partie d'un terrain, empêcherait de bâtir sur l'autre partie.

Si M. K. a restreint le choix de ses sources, il les a en revanche convenablement groupées et exactement interprétées. Rarement il leur attribue une trop grande portée. Ainsi il conclut de *Semahot*, III, 8-9, que la mort qui suivait une maladie d'un jour était appelée « mort de la colère » (provoquée par le courroux de Dieu), celle qui dénouait une maladie de deux jours, « mort subite », etc. (p. 16), comme si ces dénominations avaient jamais été usuelles. Rarement aussi il fait dire aux textes autre chose que ce qu'ils disent. « En général, on enterrait les morts loin des habitations. Ainsi Abraham acquit comme caveau de famille la caverne de Machpéla, sise sur un fonds étranger » (p. 61). Pour l'écrivain biblique, le site du terrain d'Ephron n'a aucun rapport avec l'éloignement du lieu de sépulture, qui est déterminé par des raisons de pureté ou d'hygiène. « Avant de mourir, le père de famille bénissait ses enfants, comme il est rapporté de Jacob » (p. 20). L'exemple du patriarche ne prouve rien pour un usage général à l'époque tannaïtique. Il eût mieux valu citer le cas de Yohanan b. Zaccaï bénissant ses élèves (*Ber.*, 28 *b*). Autant il faut éviter de généraliser des assertions isolées, autant il peut être utile de suppléer au silence des textes à l'aide de textes parallèles, même postérieurs. Si la Mischna ne dit pas que c'est le fils aîné qui fermait les yeux à son père, il ne s'ensuit pas que ce soit « un usage postérieur » (p. 21, n. 1). La Mischna n'a pas besoin de tout dire. De plus, dans Gen., XLVI, 4, « et Joseph te fermera les yeux », Joseph joue le rôle de fils aîné (cf. I Chr., V, 1), à moins que sa mention ne soit due au sens général du discours : Jacob retrouvera son fils et mourra dans ses bras. Voici qui est plus important : « On se servait, dit M. K., presque exclusivement de cercueils » (p. 33). Comme l'inhumation sans cercueil est très ancienne — Nahmanide la réclame encore impérieusement, ce qui s'explique en partie par ses accointances avec la Cabbale — il est naturel de supposer qu'elle était usitée à l'époque des Tannaïtes concurremment avec l'inhumation avec cercueil. De ce que la Mischna et la Tossefta contiennent des prescriptions sur le cercueil, il ne s'ensuit pas qu'on ne pouvait pas enterrer le corps à même. L'usage du cercueil tient non pas, comme le croit M. K., à un plus grand respect pour les restes mortels, mais aux conditions spéciales de l'enterrement en Palestine, que M. K. a fort bien mises en lumière (p. 66 et suiv.) : on avait besoin de cercueil là où la tombe était creusée dans le roc. En était-il ainsi dans toute la Palestine ? M. K. ne l'a pas prouvé. Les textes parlent aussi de champs (שדה) qui ont servi à l'inhumation (v. p. 98, n. 4 et 5). M. Büchler croit « qu'à l'époque des Tannaïtes on enterrait sans cercueil » (*Revue*, XLVI, 78). — Les inscriptions tombales n'auraient pas encore été usitées à l'époque de la Mischna (p. 92-93). Mais il fallait au moins marquer la propriété des caveaux. Ici encore, il faut suppléer au silence des textes.

M. K. a eu soin, comme on voit, d'expliquer les usages et rites mortuaires par les idées et les croyances sur la mort. Avec raison il commence son étude par un chapitre sur « la conception de l'âme et de l'état après la mort », où il remonte jusqu'à l'Ancien Testament. Il a négligé le chaînon intermédiaire des Apocryphes, qui lui auraient fourni de nombreux matériaux ; qu'on songe seulement au livre de Tobit et à l'importance qu'il attache aux devoirs envers

les morts. Les Apocryphes étaient pour M. K. des témoins d'autant plus précieux à consulter que certains d'entre eux s'étendent sur la résurrection, à laquelle notre auteur attribue une grande influence sur le développement des usages funèbres. « Primitivement on enterrait les morts dans leurs vêtements de tous les jours; mais plus tard, quand la croyance à la résurrection eut pénétré de plus en plus, on chercha, du moins chez les riches, à se surpasser dans la valeur des vêtements mortuaires et on accumula les vêtements sur le cadavre, afin que le mort n'en manquât pas au jour de la résurrection » (p. 25-26). Cette explication ne nous paraît pas juste. L'histoire de la civilisation nous apprend que très anciennement les hommes ont cru à une espèce de survie et qu'ils munissaient le mort de tous les objets dont il pouvait avoir besoin. Le développement de la richesse et du luxe enfanta des excès de raffinement qui obligèrent les rabbins à intervenir et R. Gamaliel II mit fin à cette débauche de linceuls par une loi somptuaire, qu'il se fit appliquer à lui-même pour donner l'exemple (p. 26 ; pourquoi M. K. écrit-il Gamaliel I? dans la baraïta de *M. K.*, 27 *b* [ajouter Tos. *Nidda*, IX, 17], le mot בראשונה ne doit pas être pris à la lettre, il n'a jamais qu'une valeur relative). Semblablement M. K. écrit : « Quand la doctrine de la résurrection se fut introduite et que du même coup on se fit une conception plus belle et plus sensible de l'autre vie, on commença à attacher plus d'importance à l'ornementation des tombes » (p. 67). Les hommes ont de tout temps soigné les tombeaux et les seuls progrès furent ceux de la richesse, qui crée des besoins nouveaux. M. K. admet avec les historiens critiques de la religion israélite que la résurrection est une importation post-exilique. Il se peut, mais les anciens Hébreux n'en ont pas moins cru à une persistance de la vie, sous une forme atténuée, après la mort et ont pratiqué les usages que comporte cette croyance (voir A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité hébraïque*, Paris, 1906). Les raffinements qui se sont introduits plus tard ne sont pas dus à de nouvelles conceptions.

Pour compléter, contrôler et expliquer les usages palestiniens, il est légitime d'interroger ceux des autres peuples, surtout des peuples voisins. M. K. a eu recours à cette ressource. Il aurait même dû utiliser les résultats des dernières explorations palestiniennes et le dépouillement des périodiques spéciaux, la *Z. D. P. V.*, le *P. E. F.*, la *Revue Biblique*, lui aurait fourni plus de matériaux que les manuels qu'il a consultés. Du reste, il fait un emploi judicieux de la méthode comparative ; il note soigneusement les ressemblances sans chercher à établir des rapports de filiation. Mais il se départit quelquefois de cette réserve. Les femmes marchent-elles devant le cercueil, c'est une imitation de l'usage égyptien ; marchent-elles derrière, c'est une imitation de l'usage grec (p. 48, n. 2). Où voulez-vous qu'elles marchent pour n'imiter personne ? M. K. a omis de citer ici le texte parallèle de *Ber. r.*, ch. XVII (R. Josué), d'où il paraît résulter que primitivement c'étaient les femmes qui ouvraient la marche. Il est aussi inutile de supposer un emprunt dans ce cas qu'une opposition dans le cas suivant : « On n'enterrait pas dans les rues ouvertes à la circulation publique, ni aux carrefours, peut-être parce que c'étaient les lieux d'inhumation favoris des Grecs » (p. 62, n. 6). La raison est beaucoup plus simple. « Les tombes usitées en Palestine à l'époque des Tannaïtes sont des imitations des catacombes égyptiennes » (p. 82). Pourquoi? la ressemblance des conditions physiques n'est-elle pas une meilleure explication qu'une influence étrangère ? Ou plutôt comment les Palestiniens, habitants d'un pays montagneux, ont-ils appris des Égyptiens, habitants de plaines, à creuser des tombes dans le roc? On ne doit admettre d'emprunts directs que pour les objets qui ne cadrent pas avec les conditions naturelles

du pays ou les mœurs ordinaires des habitants, par exemple pour les monuments architecturaux de l'époque maccabéenne (p. 91 et suiv.).

Outre ces réserves d'un caractère général sur la méthode de l'auteur, nous aurions encore quelques observations de détail à présenter. P. 22 : « on bouchait probablement les ouvertures du tombeau, moins parce qu'on craignait l'invasion de mauvais esprits que pour retarder la décomposition du corps. » Ce scrupule hygiénique a pu venir plus tard et même alors il a été neutralisé par le désir de hâter au contraire la décomposition. En général, les anciennes croyances se sont conservées à la faveur de motifs hygiéniques trouvés après coup. P. 27, n. 1. Les Évangiles parlent tantôt d'un linceul d'une seule pièce (σινδών), tantôt de bandes de lin (ὀθονίοι) : est-ce la même chose? P. 31 : « de grands trésors se seraient trouvés, d'après Josèphe, dans les tombeaux royaux » ; les découvertes archéologiques, notamment celle des prétendus « Tombeaux des Rois » près de Jérusalem, ont confirmé ce fait. P. 33, n. 3 : la Tossefta d'*Ahilot*, II, 3, ne parle pas de l'absence de cercueil, mais de l'absence de linceul. P. 37, n. 5, מטה peut signifier non seulement « lit », mais aussi « civière, brancard » ; ce sens est certain dans מטה של חבלים, *Ber.*, 10 *b*. P. 56, n. 7, משום דרכי שלום est plus large que « à cause de la paix » ; nous dirions « pour des raisons d'humanité » (et non de solidarité nationale ou confessionnelle seulement). P. 59, n. 2 : « il est probable que la femme était tenue de défrayer l'enterrement de son mari » ; c'étaient plutôt les enfants, puisqu'elle n'héritait pas de lui. P. 67 et suivantes, M. K. donne une bonne description des tombes avec niches creusées dans le roc et montre en passant que cette disposition n'était plus comprise en Babylonie. Mais il paraît croire qu'on ne connaissait pas d'autres tombes en Palestine; on enterrait aussi en pleine campagne (voir plus haut). P. 98, n. 5, פרס signifie *toujours* moitié, v. Blau, *Revue*, LV, 211. A deux reprises, M. K. traite de l'enterrement et de l'exhumation des criminels (p. 58 et p. 99); il n'a pas connu l'article de M. Büchler, *Revue*, XLVI (1903), 74-88, qui a examiné un texte important de *Kohélet rabba*, non cité par notre auteur, et a expliqué différents termes difficiles comme ארזין (Klein, p. 33, n. 5; p. 99, n. 4), מטה של חבלים (p. 37, n. 5), דרגש (p. 38, n. 3), כליבה (p. 40, n. 2), מהמורות (p. 99, n. 11). Dans le chapitre sur l'exhumation, qui est particulièrement soigné, M. K. soutient, à la suite de Zuckermandel (p. 95, n. 4, lire XXIII, 1874, au lieu de XXII, et p. 100, n. 3, lire XXIII, 1874, au lieu de 1875), qu'on ne blanchissait pas tous les tombeaux, mais seulement ce qu'il appelle les « cénotaphes », plus exactement les emplacements d'anciens tombeaux, qui restaient impurs et où l'on dressait des pierres (p. 98). Mais il ressort de Matthieu que les tombeaux eux-mêmes étaient blanchis à la chaux. Jésus dit en effet aux Pharisiens : « Vous ressemblez à des sépulcres blanchis... qui sont remplis d'ossements et d'impureté » (Matth., XXIII, 27). Le texte parallèle de Luc, XI, 44, parle de tombes sur lesquelles on marche sans les remarquer; il s'agit donc de tombes creusées dans le sol, comme les nôtres, et non blanchies à la chaux.

Nous avons jugé inutile de relever quelques références défectueuses et quelques fautes d'impression, qu'il est facile de rectifier. Elles ne diminuent pas la valeur de cette dissertation, qui est somme toute consciencieuse et soignée.

Klostermann (A.). Schulwesen im alten Israel. Leipzig, Deichert, 1908; in-8° de 40 p. M. 0,90 (Extrait des « Theologische Studien Theodor Zahn... dargebracht »).

Knudson (A.-C.). The Old Testament Problem. Cincinnati, Jennings and Graham, 1908; in-16° de 55 p. D. 0,35.

Knudtzon (J.-A.). Die El-Amarna-Tafeln. 1. Hälfte. Leipzig, Hinrichs, 1908; in-8° de IV + 570 p. (Vorderasiatische Bibliothek).

Köberle (J.). Die Beziehungen zwischen Israel und Babylonien. Sechs Vorträge. Herausg. von Walther. Wismar, Bartholdi, 1908; gr. in-8° de 95 p. M. 2.

Édition posthume de conférences faites à Rostock en juillet 1907. L'auteur conclut que la civilisation babylonienne était bien supérieure à celle des Hébreux, qu'elle a fortement influencée, mais que la religion biblique est en opposition et en lutte avec toutes les religions ambiantes, y compris la babylonienne.

Köberle (J.). Die alttestamentliche Offenbarung. 2. völlig neu bearb. Aufl. der Vorträge « Zum Kampfe um das A. T. ». Wismar, Bartholdi, 1908; in-8° de VIII + 142 p. M. 2,20.

König (E.). Ahasver, « der ewige Jude ». Nach seiner ursprünglichen Idee und seiner literarischen Verwertung betrachtet. Gütersloh, Bertelsmann, 1907; in-8° de 74 p. M. 1.

König (E.). Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. Brunswick, Wollermann, 1908; in-8° de VIII + 330 p. M. 4,80 (Grundriss der Theologie. II. Abteilung : Die Alttestamentlichen Disziplinen. I. Teil).

L'histoire d'Israël est envisagée comme une histoire du royaume de Dieu depuis Abraham jusqu'à Jésus. La période post-exilique est traitée sèchement et sans sympathie. Beaucoup de digressions érudites.

König (E.). Hebräische Grammatik für den Unterricht mit Uebungsstücken und Wörterverzeichnissen. Leipzig, Hinrichs, 1908; in-8° de VIII + 112 + 88 p. M. 3.

König. Das Testament des Königs David (I Reg., 2, 1-9). Programm. Meldorf, 1908; in-4° de 7 p.

Kortleiner (Fr.). De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis. Innsbruck, Wagner, 1908; gr. in-8° de XXXI + 343 p., 3 pl. M. 6.

Krakauer (M.). Bausteine und Denksteine. Religiöse Betrachtungen. Breslau, Brandeis, 1908; in-8° de IV + 387 p. M. 6.

Krauss (S.). Bad und Badewesen im Talmud. Francfort, J. Kauffmann, 1908; in-8° de II + 65 p. M. 1,50 (Tirage à part de *Hakedem*).

Kräutlein (J.). Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen. Ein Beitrag zum Sprachbeweis in der Literarkritik des Alten Testaments. Leipzig, Hinrichs, 1908; gr. in-8° de 67 p. M. 1,50.

Krenberger (S.). Der Zionismus von heute. Betrachtungen und Meinungen. Brünn, Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1908; in-8° de 32 p.

Kroner (Th.). Uebersetzungsbuch zu den Gebeten der Mittelstufe. 5. durchges. und verb. Aufl. Hanovre, Manz und Lange, 1908; in-8° de IV + 131 p. M. 1,10.

Krüger (P.). Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter. Leipzig, Hinrichs, 1908 ; gr. in-8° de 47 p. M. 1,20 (Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig, 1. Heft).

Laman (H.-W.). De geschiedenissen der koningen van Juda en Israël, samengevoegd en geordend. Middelburg, Littooy Az., 1908 ; gr. in-8° de 225 p. 1 fr. 10.

Lanz-Liebenfels (J.). Die griechischen Bibel-Versionen (Septuaginta und Hexapla) herausgegeben, mit Anmerkungen und deutscher Uebersetzung versehen. Vol. I : Genesis. Leipzig et Vienne, éd. « Lumen », 1908; gr. in-8° de 175 p. M. 15 (Orbis Antiquitatum, Religions- und Kulturgeschichtliche Quellenschriften in Urtext, Umschrift und Uebersetzung... herausg. von M. Altschüler und J. Lanz-Liebenfels. Pars II, Tom. I, Vol. I).

Lattes (G.) Cuore d'Israele. Libro per i ragazzi israeliti. Casale, impr. Rossi et Levagno, 1908 ; in-8° de 202 p. L. 3.

Leimbach (K. A.). Die Weissagungen der Propheten Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias und Malachias, übersetzt und kurz erklärt. Fulda, 1908 ; in-8° de 204 p. (Biblische Volksbücher, 4).

Levi (L.). L'istituto del divorzio nel diritto ebraico con introduzione del Prof. Renato Manzato. Venise, Off. Grafiche N. Norza, 1908; in-8° de 48 p.

Levin (M.). Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur. Vierte, durchaus verbesserte Auflage. Berlin, Poppelauer, 1908 ; gr. in-8° de IX + 278 p.

Lévy (L.-G.). Une religion rationnelle et laïque. La religion du XXe siècle. 3e édition corrigée et augmentée. Paris, Nourry, 1908; in-8° de 116 p.

Cette religion est le judaïsme libéral.

Levy (S.). Original virtue and other short Studies. Londres, Longmans, Green and Co, 1907 ; in-8° de IX + 177 p.

I. The doctrine of original virtue (Introduction ; « the virtues of the fathers »). — II. Jewish conceptions of original sin. — III. Is there a Jewish literature ? — IV. What is « Jewish » Literature ? — V. Maimonides, seven centuries after. — VI. Bishop Barlow on the « Case of the Jews ». — VII. John Dury and the English Jewry. — VIII. The charm of the Seder (*Passover*). — IX. The seventh New Moon (*New Year*). — X. The feast of Light (*Chanucah*). — XI. Purim pot-pourri (*Purim*). — Tous ces essais ont paru dans la *Jewish Quarterly Review* ou dans le *Jewish Chronicle*.

Lewkowicz (J.). Salomon Majmon i jego filozofia. Szkic do sylwetki. Varsovie, 1908; in-8° de 31 p.

Lidzbarski (M.). Ephemeris für semitische Epigraphik. II. Bd. 3. Heft. Giessen, Töpelmann, 1908 ; gr. in-8° de VIII + 317-444 p., 6 grav. M. 6.

Littmann. מדי שבת בשבתו Betrachtungen zu den Schriftabschnitten des Jahres. Zurich (Francfort, Kauffmann), 1907 ; in-8° de 86 p. M. 1,25.

Recueil d'articles parus dans le *Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz*.

Lobry (F.-X.). La Palestine, le Caire, Damas et le Liban. Souvenirs de voyage. Bourges, Desclée et de Brouwer, 1907 ; in-8° de XVIII + 449 p. et fig.

Löb (A.). Die Rechtsverhältnisse der Juden im ehemaligen Königreiche und der jetzigen Provinz Hannover. Francfort, Kauffmann, 1908 ; in-8° de VIII + 140 p. M. 3.

Löhr (M.). Die Stellung des Weibes zu Jahwe- Religion und Kult untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1908 ; in-8° de IV + 54 p. M. 1,80 (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., herausg. von R Kittel, 4).

Lœwenstein (L.). Licht- und Schattenseiten aus der Geschichte der Juden in Wertheim (Beilage zum Jahresbericht des Historischen Vereins « Alt-Wertheim »). Wertheim, 1907 ; in-8° de 20 p.

Loisy (A.). La religion d'Israël. 2e édition, revue et augmentée. Chez l'auteur, à Ceffonds, près Moutier-en-Dair (Haute-Marne), 1908; in-18° de 297 p.

Lotz (W.). Hebräische Sprachlehre. Grammatik und Vocabular mit Uebungsstücken. Leipzig, A. Deichert, 1908 ; gr. in-8° de VI + 184 p. M. 4.

Löwinger (Ad.). Der Traum in der jüdischen Literatur. Leipzig, M. W. Kaufmann, 1908 ; in-8° de 35 p.

Dans cette dissertation remarquablement soignée, qui a d'abord paru dans les *Mitteilungen d. Gesellschaft für jüdische Volkskunde* de M. Grunwald, l'auteur étudie une des questions les plus intéressantes et les plus obscures de la psychologie. Il n'entreprend pas des recherches psychologiques ou physiologiques dans ce domaine; il réunit les textes de la littérature juive qui se rapportent au rêve, de manière à grouper les traits qui peuvent former un tableau d'histoire des idées. Embrassant une foule de matériaux, il retrace avec clarté et méthode les notions de l'époque biblique et de l'époque post-biblique, utilisant le Talmud et le Midrasch, les explications des théologiens du moyen âge, des exégètes et des mystiques; il examine tour à tour les causes des rêves, les rapports du rêve et de la prophétie, les décisions halachiques dues à des rêves, la demande des rêves (שאילת חלום), leur interprétation, leur amélioration (הטבת חלום) et les jeûnes qu'ils imposent (תענית חלום); çà et là, il signale des parallèles dans la littérature classique. Ce travail, s'il n'épuise pas la question, qui est vaste, est néanmoins d'une grande valeur et on ne peut que désirer voir l'auteur poursuivre ses recherches dans cette voie.

Quelques détails peuvent être ajoutés. P. 3, sur *Baal ha-halom*, v. *Teschoubot Maïmoniot*, קנין, n° 31 : מפי בעל החלום; *Mordechaï* sur *Baba Kamma*, I, 1 : ולמורי ר' מאיר ז"ל נראה בחלום (Kohn, *Mord. b. Hillel*, p. 32); *Parnès*, 415 (R. Méir jeûna à la suite d'un rêve au jour de l'an); *Hayyim Or Zaroua*, n° 164 (Isaac b. Elia eut un rêve dans lequel R. Méir, qu'il n'avait jamais vu personnellement, lui expliqua une lecture ancienne dans le Talmud). Azoulaï mentionne souvent des rêves dans son *Schem ha-Guedolim*, p. ex. dans les art. Abraham Azoulaï, Eliézer b. Nathan, Ephraïm b. Simson (שמעתי שר' תם שאל לבעל החלום ; c'est probablement Jacob de Marvège, v. *Gallia*, 364), Guedalia Hayyoun, Hayyim Vital, Heschel II, David Guerschom v. Kohn, *Mardochai b. Hillel*, p. 32 : שערי תשובה sur *Orah*

Hayyim, 211, 9), Joseph Caro, Méir de Rothenbourg, Moïse Alscheikh, Moïse de Coucy, etc. Cf. Siméon b. Cémah Duran, *Consultations*, II, 128 : דיני ממונות אין סומכין על החלומות; Samuel Landau, *Consult.* שיבת ציון, n° 52. Guedalia ibn Yahya, *Schalschélet ha-Kabbala*, éd. Varsovie, 21 *b*, raconte que le père de Maïmonide reçut en rêve l'ordre d'épouser la fille d'un boucher. Un rêve étrange est rapporté par I. Hirschensohn, קבוצת קונטרסים, I, d'après un manuscrit : R. Joseph ibn Leb apparaît au rabbin de בוטינן et lui recommande d'étudier ses Consultations. — *J. Wellesz.*

Sur le chapitre du « rêve des auteurs », notamment dans la halacha (p. 20), voir encore Steinschneider, dans *H. B.*, XVIII, 64; Brüll, *Jahrbücher*, IX, 153, n. 2; I. Loeb, dans *Revue*, I, 80, n. 3; II, 161; Neubauer, *ibid.*, XII, 92, et dans *Isr. Letterbode*, IV, 133; H. Hirschfeld, dans *J. Q. R.*, XIV, 775 (sur Ms. Montef, 372, III, f° 53). Le plus ancien exemple paraît être celui de Haï, rapporté par Moïse ibn Ezra dans le chapitre de sa Poétique où il examine si l'on peut faire des vers en dormant (voir l'analyse de Schreiner et ses références, *Revue*, XXII, 62-64). Azaria de Rossi et Léon de Modène versifient après dormir (*Kérem Hémed*, V, 161). Un rêve du roi kazare est, tout comme dans la tragédie classique, l'entrée en matière du *Kazari*. On voit que les indications de M. L. peuvent être complétées. Sur Jacob de Marvège, dont les consultations célestes ont été rééditées en 1895 à Cracovie et plus récemment, si nous ne nous trompons, à Podgorze, voir principalement Steinschneider, dans *H. B.*, XIV, 122 et 131; cf. XVI, 14; D. Kaufmann dans *Revue*, V, 273 et s., et *Monatsschr.*, XL, 187. Sur la légende du compagnon au paradis (p. 21), v. Heller, dans *Revue*, LVI, 198 et s.; sur la prière pour les rêves intercalée dans la bénédiction sacerdotale (p. 32), v. Heller, dans *Revue*, LV, 60 et s. Le passage du Talmud d'après lequel la nudité vue en rêve indique en Babylonie l'absence de péché et en Palestine le manque de piété (p. 28) a été expliqué, si nous avons bonne mémoire, par Leopold Löw (nous citons de préférence les Hongrois) comme une allusion à l'état religieux des deux pays.

D'une manière générale, M. L. se dispense d'expliquer les textes qu'il cite et qui n'ont d'intérêt que s'ils sont bien interprétés — c'est le cas ou jamais d'interpréter. Il faut se garder, seulement, en une matière où l'imagination se donne libre cours, de rechercher des allusions historiques. M. L. n'y a pas toujours pris garde. Il assure (sur la foi de Graetz) que Simon b. Yohaï est allé à Rome pour obtenir de Marc-Aurèle le retrait de l'édit de Vérus (p. 6). Manassé b. Israël raconte que Scherira vit en rêve les mots de Michée, II, 12, אסף אאסוף יעקב, dont les initiales donnent אשמיעך סתרי פלאות אשפיל אוריד סמאל ומלך פראנציה ילחם עם קרלוס בחוזק. M. L. commente : « Je ne sais quel est l'événement historique du xe siècle qui est visé ici. Il s'agit sans doute des derniers Carlovingiens » (p. 24, n. 4). Ne s'agit-il pas plutôt des guerres de François Ier et de Charles-Quint? Ce n'est pas Manassé b. Israël que l'anachronisme aura gêné. Il faudrait du reste savoir à quelle source il a puisé. Ce conte se lit dans une glose du ס' הנייר ms. (*Revue*, XII, 92). Est-ce le même rêve que relate Sambari (*M. J. C.*, I, 117)?

Mais nous avons une critique plus grave à faire au travail de M. L. : c'est qu'il confond les textes sans tenir compte de leur âge et de la qualité des auteurs. Il cite pêle-mêle les apocryphes et les aggadistes, les rationalistes du moyen âge, comme Maïmonide, et les mystiques, comme Nahmanide. Tout apparaît sur le même plan et l'on ne distingue pas les temps et les milieux. Ainsi le Zohar a toute une théorie, et peut-être même plus d'une, sur l'origine des rêves; M. L. disperse les textes au lieu de les grouper. Dès lors, son étude n'est qu'un amas de matériaux et, si précieuse qu'elle soit, elle est insuffisante. Les folkloristes ne doivent pas se contenter de collectionner des fiches, il faut encore qu'ils les classent.

Lundgreen (F.). Heilige Bäume im Alten Testament. Programmabhandlung Ostern 1908. Leipzig, impr. Drugulin [1907] ; in-8° de 2 + 43 p.

Est entré dans le suivant.

Lundgreen (F.). Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion. Giessen, Töpelmann, 1908 ; in-8° de xxiii + 191 p. M. 5 (Beihefte zur *Z. A. W.*, XIV).

Lüttke (A.). Das heilige Land im Spiegel der Weltgeschichte. Gütersloh, Bertelsmann, 1908 ; gr. in-8° de viii + 568 p , 12 grav. et 3 cartes. M. 6.

Luzzati (M.). Sulla necessità di riformare il culto israelitico. Turin, impr. Sacerdote, 1908 ; in-8° de 16 p.

Luzzatto (S. D.). Essenza e socialità del Giudaismo. Dalla letterature ebraica in Italia. Estratto dal 1. fascicolo del « Giudaismo illustrato ». 2e edizione fatta a cura del Dr. A. Zammatto. Padoue, impr. Salmin, 1908 ; in-8° de 36 p.

Macalister (A. S.). Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Geser. Ausgrabungen und Entdeckungen. Deutsche Ausgabe mit Anmerkungen von Fr. Hashagen. Wismar, Bartholdi, 1907 ; in-8° de 112 p. M. 1,50.

Maclaren (A.). The second Book of Kings from chapt. 8, and the Books of Chronicles, Ezra and Nehemiah. Londres, Hodder, 1908 ; in-8° de 408 p. 7 s. 6 d. (Expositions of Holy Scripture).

Maclaren (A.). The Books of Ezekiel, Daniel and the Minor Prophets. Londres, Hodder, 1908 ; in-8° de 398 p. 7 s. 6 d.

Maclaren (A.). The Book of Psalms. i-xlix. l-xclv. Londres, Hodder, 1908 ; 2 vol. in-8° de 384 et 402 p. 7 s. 6 d. chaque.

Maclaren (A.). The Books of Esther, Job, Proverbs and Ecclesiastes. Londres, Hodder, 1908 ; in-8° de 418 p. 7 s. 6 d. (Expositions of Holy Scripture).

Mader (J.). Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament. Munster, Aschendorff, 1908 ; gr. in-8° de viii + 146 p.

Magnasco (F.). Outlines of Hebrew Grammar. Leyde, Brill, 1908 ; in-8° de viii + 99 p. M. 2,50.

Magnus (L.). « Religio laici » judaica : the fait of a Jewish layman. New-York, Bloch Publ. Co, 1907 ; in-8° de xi + 178 p. D. 1.

Mainz (J. M.). Die Bedeutung der זכר — Feier. Ein Beitrag zur Erklärung altjüdischer Bräuche. Francfort, Sänger et Friedberg, 1908 ; in-8° de 15 p. M. 0,80.

Margel (M.). Deutsch-hebräisches Wörterbuch. Pozega, Leopold Klein, 1906 ; gr. in-8° de xvi + 868 p. à 2 col.

C'est le répertoire le plus complet jusqu'à présent de l'hébreu ancien et moderne. On remarquera surtout les néologismes imaginés par l'auteur, réunis et justifiés p. 845-863.

MARGOLIS (Max L.). Micah. Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1908; in-12° de 104 p. (The Holy Scriptures with Commentary).

La Société américaine des publications juives se propose d'éditer, à l'usage du public israélite, une collection de traductions annotées des livres bibliques au courant de la science moderne. Le premier volume, dû à M. Margolis, est consacré à Michée ; il pourra servir de modèle à tous les autres. L'introduction étudie avec autant de justesse que de clarté l'époque du prophète, ses idées et son style ; les thèses de la « haute critique » sont exposées et appréciées avec mesure en quelques pages soignées, qui forment une excellente orientation. La traduction nous a paru fidèle et élégante ; le commentaire, qui fait une place suffisante à la critique du texte, est substantiel et la valeur en est relevée par l'utilisation méthodique de la tradition juive, Midraschim et commentateurs du moyen âge ; sur VII, 19, l'auteur remarque que c'est de ce verset que dérive l'usage du *taschlih* (p. 79) ; il serait plus juste de dire que l'usage a été rattaché à ce verset. Des notes additionnelles sont consacrées aux hauts-lieux, aux rapports du riche et du pauvre dans la Bible, aux désignations d'Israël dans la littérature biblique et post-biblique (nation, race, etc.), au Messie préexistant, aux compagnons du Messie, à l'attitude des prophètes vis-à-vis des sacrifices, aux sacrifices humains, à la pâque future. Tout est à lire. Etant donné la destination du volume, nous n'avons pas à entrer dans une discussion de détail, mais nous pouvons assurer que les spécialistes le consulteront avec fruit. Voilà enfin de la bonne exégèse, scientifique et juive.

L'impression, le papier et la reliure méritent tous les éloges. Il faudrait seulement quelques réductions matérielles : un volume de 100 pages, ce n'est pas beaucoup, mais c'est beaucoup pour Michée seulement.

MARGOLIOUTH (D. S.). Cairo, Jerusalem and Damascus. Three chief cities of the Egyptians Sultans. New-York, 1907 ; in-8° de 472 p.

MARMORSTEIN (A.). Talmud und Neues Testament. Vinkovci (Slavonie), chez l'auteur, 1908 ; gr. in-8° de 54 p. M. 2,50.

La brochure de E. König était bien faible (v. *Revue*, LVI, 302), mais la réponse de M. M. n'est pas bien heureuse. Elle prête trop souvent elle-même le flanc à la critique. Même quand son adversaire a tort, lui n'a pas raison. Ainsi, König écarte les textes talmudiques rapportés par des rabbins postérieurs à Jésus. M. M. objecte avec raison que ces textes peuvent être plus anciens, mais il prétend (p. 8-11) qu'il est « prouvé depuis longtemps que la première Mischna a été rédigée quelques dizaines d'années avant la destruction du Temple » et que les Tannaïm combattent encore les « Bothoséens » (*sic*). M. Hoffmann n'a pas prouvé l'existence de la « première Mischna » et les « Bothoséens » ont-ils survécu à la destruction du Temple ? König maintient qu'on est fondé à traduire « tora » par « loi » ; M. M. objecte qu'on dit מצות של תורה (p. 16). Dans un Evangile apocryphe, le jeune Jésus fait un miracle le sabbat ; mais, objecte M. M., un enfant n'est pas obligé d'observer le sabbat (p. 25). König s'étonne que Hillel autorise le mari à répudier sa femme אפילו הקדיחה תבשילו ; M. M. objecte (p. 35) que cette expression est un euphémisme, mais l'adverbe prouve qu'il faut la prendre à la lettre. König s'étonne que le Talmud défende de faire remonter ou descendre les idolâtres et les bergers (d'une fosse où ils sont tombés) : M. M. répond (p. 37) que מעלין et מורידין signifie « confier ou enlever une fonction synagogale » !

M. M. cite des textes talmudiques qui seraient parallèles aux Evangiles.

« Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche » égale « Le Messie apportera la pénitence et le pardon » (p. 20 ; il fallait citer *Sanh.*, 97 *b* : אם ישראל עושין תשובה נגאלין). « Que ta volonté soit faite, que ton règne arrive » est une fausse traduction de ces mots du Kaddisch (quel Kaddisch ?) « veuille que ton règne arrive » (p. 43 ; la traduction de l'oraison dominicale proposée p. 42 est un mélange d'hébreu et d'araméen). « Ne jetez pas vos perles devant des porcs » équivaut à « Vous avez en main une perle précieuse et vouliez m'en priver » (p. 51). Autres inexactitudes : שאמר להם מפי הגבורה ne signifie pas « au nom de la puissance » (p. 21), mais « sous l'inspiration de Dieu ». Le psaume de Sira ne peut pas être allégué en faveur de l'ancienneté du Schemoné Esré, car il est suspect, comme l'a reconnu M. Israël Lévi (non Levy). — Le style est assez plat ; les citations hébraïques sont déparées par des fautes d'impression (comment König les comprendra-t-il ?)

Il y a tout de même quelques remarques justes semées dans ces 50 pages. Mais en gros les critiques de M. M. tombent à côté. M. M. est capable de gâter le plus beau sujet. Il ne suffit pas de s'appliquer le mot : « Quand il n'y a pas d'homme, efforce-toi d'être un homme » (p. 4) : dans la science, les efforts manqués sont nuisibles et compromettants.

Marschak (J.). Die Restauration der Juden nach dem babylonischen Exil nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch. Dissertation. Berlin, 1908 ; in-8° de VII + 71 p.

Martin (G.-C.). Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs. Introduction, Revised Version with Notes and Index. Londres, Jack, 1908 ; in-12° de 368 p. 3 s. 6 d. (The Century Bible).

Martin (abbé P.). Voyage en Orient, 15 mars-24 avril 1906 : Italie, Grèce, Turquie, Syrie, Palestine, Égypte. Concoret (Morbihan), chez l'auteur, 1908 ; in-8° de 497 p., pl., carte, fig.

Marx (A.). The Expulsion of the Jews from Spain. [Londres, 1908] ; in-8° de 32 p. (Reprinted from the « Jewish Quarterly Review », January, 1908).

Sous ce titre, M. M. publie, traduit et commente deux relations hébraïques. La première, anonyme, paraît être d'un Italien contemporain de l'expulsion ; elle nous révèle plusieurs faits nouveaux et nous fait connaître les rabbins espagnols de cette époque. M. M. n'a pas manqué cette occasion de déployer son érudition si sûre et de discuter chemin faisant deux questions épineuses : le date de l'expulsion et le nombre des Juifs expulsés (cf. *Revue*, XV, 121). Le second texte est une courte autobiographie d'Isaac ibn Faradj, victime de l'expulsion ; la valeur historique n'en est pas aussi grande, mais certains détails sont déchirants dans leur sobriété.

Marx (A.). Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram. I. Die handschriftliche Ueberlieferung. Berlin, Poppelauer, 1908 ; in-8° de 28 + 38 p. (Tirage à part du « Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft », V).

Nous examinerons ce travail en même temps que ceux de MM. S. Poznanski et L. Ginzberg sur la littérature des Gueonim.

Massy (C.-H.). The Gospel in the Book of Job. Londres, Skeffington, 1908 ; in-8° de 154 p. 2 s.

MATHERS (S. L. M.). The Kabbalah unveiled. 3rd. impr. Londres, Paul, 1907. 7 s. 6 d.

MATTHES (J.-C.), DYSERINCK (J.). De Spreuken van Jezus Sirach uit het hebreeuwsch vertaald. S-Gravenhage, 1908; pet. in-8° de xx + 159 p.

MAUNDER (E.-W.). The Astronomy of the Bible. An elementary Commentary of the astronomical references of Holy Scriptures. Londres, Clark, 1908; in-8° de 410 p. 5 s.

MC NEILE (A. H.). The Book of Exodus, with Introduction and Notes. Londres, Methuen, 1908; in-8° de XVI + CXXXVI + 247 p. 10 s. 6 d. (The Westminster Commentaries).

MEINHOLD (H.). Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung. Leipzig, Quelle et Meyer, 1908; gr. in-8° de VIII + 343 p. M. 4,40.

MEISS (Honel). Considérations sur le judaïsme, dogmes, histoire, légendes. Salonique, établissement Acquarone, 1908; in-8° de 176 p.

La couverture porte en outre : « A l'usage de la jeunesse israélite ». Dans ce livre, « qui est le résumé fidèle des cours faits, depuis 35 ans, dans les lycées de Nantes, de Nice et de Marseille », les leçons proprement dites sont « encadrées avec des textes bibliques, des Extraits des œuvres de nos Sages, des légendes juives d'une si naïve et admirable poésie, afin de familiariser l'élève avec notre littérature ».

MERCIER (Ch.). Les prophètes d'Israël. Saint-Blaise et Roubaix, Foyer solidariste, 1908 ; in-12° de 157 p. 1 fr. 60 (Bibliothèque d'études religieuses).

Bon travail de vulgarisation.

MERRILL (Selah). Ancient Jerusalem. New-York, Londres, etc., Fleming H. Revell Cy, 1908; gr. in-8° de 419 p., ill. D. 6.

METMANN (L.). Zur Regenerationsarbeit in Palästina. Vortrag. Berne, Verlag des A. Z. V. Bern, 1908; in-8° de 28 p.

MIKETTA (K.). Die Amarnazeit. Palästina und Aegypten in der Zeit israelitischer Wanderung und Siedelung. Munster, Aschendorff, 1908; gr. in-8° de 48 p. M. 0,60 (Biblische Zeitfragen, herausg. von J. Nikel und I. Rohr, I, 10).

MILLS (L.-H.). Avesta Eschatology compared with the Books of Daniel and Revelation. Being supplementary to Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel. Chicago, 1908; in-8° de 85 p.

MINCHIONI (G.). Su il libro Dei Maccabei, tre discorsi. Florence, tip. Domenicana, 1908; in-8° de 47 p. L. 1.

MINOCCHI (S.). La Genesi, con discussioni critiche. P. I, sezione I, cap. 1-3. Florence, E. Ariani, 1908; in-8° de XIII + 124 p. L. 2,50. — Sez. II, capp. 4-11 ; 326 p. L. 3,75.

MINOCCHI (S.). Le profetie d'Isaia, tradotte e commentate. Bologne, Matteuzzi, 1907; in-8° de 302 p.

Mischnajot. Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Uebersetzung und Erklärung. III. Teil. Seder Naschim. Von M. Petuchowski. Livraison 37. Berlin, Itzkowski, 1908; gr. in 8° de p. 257 288.

Mitteilungen des Gesammtarchivs der deutschen Juden. Herausgegeben von Eugen Täubler. 1. [und] 2. Heft. Leipzig, Fock, 1908; in 8° de 94 + 2 p.

Les « Archives générales des Juifs allemands », ouvertes en 1906, ont pour but de « réunir les documents et actes de toutes les communautés, sociétés et fondations juives dans les limites actuelles de l'empire allemand, qui ne servent plus à l'expédition des affaires courantes, pour en assurer la conservation et en faciliter l'utilisation dans un but scientifique ou administratif ». Près de deux cents communautés ont jusqu'à présent versé leurs archives au siège social, qui est à Berlin ; mais nous remarquons que les plus grandes, celles de Berlin, Hambourg, Francfort, Breslau, sont restées à l'écart. Le nouvel institut doit non seulement inventorier les documents qui lui sont confiés à titre de dépôt, mais aussi se procurer des inventaires des archives nationales et municipales. Il est donc destiné à favoriser puissamment les recherches sur l'histoire des Juifs en Allemagne, soit en répondant aux questions qui lui sont adressées, soit en prêtant des documents, livres, etc., aux savants qui en feront la demande. Ce qui diminue un peu la valeur historique de cette collection, c'est que les archives des communautés ne remontent qu'au milieu du XVIIe siècle, non seulement, comme le dit M. T., parce que ces communautés se sont constituées ou reconstituées pour la plupart après la guerre de Trente ans, mais encore parce qu'on n'avait pas, avant les temps modernes, la préoccupation de collectionner les documents, si ce n'est les Memorbücher et les recueils analogues. Cependant, le *Gesammtarchiv* s'intéressera aussi au moyen âge et il a déjà commencé à dresser, sous forme de catalogue, des Régestes de tous les actes qui se rapportent au judaïsme ou à des Juifs.

Le *Gesammtarchiv* ne se bornera pas à fournir des matériaux aux historiens ; il livrera lui-même les résultats de ses recherches. Il publiera, à raison de 2 fascicules par an, des *Mitteilungen*, qui feront connaître les inventaires achevés ainsi que des documents inédits, et dresseront la bibliographie des travaux intéressant l'histoire du judaïsme allemand.

Le premier fascicule des *Mitteilungen* contient les inventaires des archives de trois communautés « dont le développement est typique pour le territoire auquel elles appartiennent » : Landsberg a. W. (Prusse), Neuenkirchen (Westphalie) et Stettin ; en outre, ce qui reste de celles de Wandsbeck (presque tout a péri dans un incendie). Les archives de chaque communauté sont classées sous cinq rubriques : droit public, organisation et administration générale, finances, culte et instruction, bienfaisance. Le contenu de chaque acte ou de chaque liasse est brièvement indiqué et mention est faite, quand il y a lieu, des renseignements historiques qu'on peut tirer des documents. Des annexes complètent ces inventaires en exposant les questions d'intérêt général que les pièces d'archives permettent de résoudre. A noter spécialement, dans le 1er fascicule, la 5e annexe de Landsberg (p. 23-29), qui complète et rectifie ce qu'on savait de la tentative de réforme des communautés prussiennes sous Frédéric-Guillaume II (1787-1792).

M. Täubler, directeur du *Gesammtarchiv* et éditeur des *Mitteilungen*, expose en outre, dans la Préface, des vues très judicieuses sur la méthode avec laquelle doit être traitée l'histoire des Juifs en Allemagne, sur les rapports entre l'histoire politique et l'histoire intérieure des communautés, sur les sources d'archives et sur les sources littéraires. Ses réflexions s'appliquent à l'histoire des Juifs dans tous les pays de l'Europe et méritent d'être entendues par les savants juifs et par les autres.

Momigliano (F.). Ebrei in Italia ed ebrei in Russia (Modernismo ebraico ?). Lugano. Casa editrice del *Coenobium*, 1908 ; in-8° de 12 p.

A propos du drame de Tschirikow « Les Juifs ».

Mommert (C.). Siloah, Brunnen, Teich, Kanal zu Jerusalem. Leipzig, Haberland, 1908 ; gr. in-8° de IV + 96 p., 9 grav., 1 table. M. 3.

Monnier (H.). Qu'est-ce que la Bible ? Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1908 ; in-8° de 142 p. 1 fr. 60.

Montefiore (Cl.-G.). Judaism, Unitarianism and Theism. Published by the Jewish Religious Union. [Londres, 1908]. (Papers for Jewish People, n° IV).

Morgan (G.-C.). The analysed Bible. Genesis to Esther. Londres, Hodder, 1908 ; in-8° de 272 p. 3 s. 6 d. — Job to Maleachi. In-8° de 340 p. 3 s. 6 d.

Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Zur Erinnerung an den siebenhundertsten Todestag des Maimonides, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen, unter Mitwirkung von J. Guttmann. Band I. Leipzig, Fock, 1908 ; gr. in-8° de VIII + 495 p. (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums).

Quoiqu'on ait beaucoup écrit sur Maïmonide, nous n'avons pas encore sur ce grand esprit d'ouvrage définitif. Et comme l'étendue et la profondeur de son œuvre sont faites pour effrayer un auteur unique, il est heureux qu'elle ait été attaquée par plusieurs savants, compétents chacun dans son domaine, et dont les travaux peuvent être considérés comme préparatoires, mais non comme provisoires. Il était inévitable que ces monographies diverses fussent inégales de valeur comme d'étendue et qu'elles fussent déparées par un manque de proportion et même de concordance ; mais le bon l'emporte de beaucoup, les lacunes pourront être comblées et l'œuvre achevée formera un monument vaste et presque harmonieux, tel qu'il convient à l'auteur du Mischné Tora.

C'est au *Guide des Egarés*, le plus profond, sinon le plus juif des ouvrages de Maïmonide, que sont consacrées les trois premières études. M. Philippe Bloch, l'historien attitré de la théologie juive, donne, en 62 pages, une « caractéristique et une analyse du Moré ». Après en avoir montré la structure, il suit la marche des idées dans chacun de ses trois livres. Il explique avec raison le plan assez peu cohérent de ce traité par la manière dont il a été composé ; il suppose que l'introduction, les chapitres 1-30, 37-45, 48, 49 et d'autres de la première partie étaient primitivement destinés à un Livre sur la Prophétie, que l'auteur avait projeté. On pourrait se demander si les parties du Guide n'ont pas été envoyées à Joseph ibn Aqnin au fur et à mesure de leur composition. — M. Hermann Cohen, l'éminent philosophe, conclut ainsi sa « caractéristique de l'éthique de Maïmonide » (p. 63-134) : « Son éthique est celle de la connaissance du Dieu messianique, qui, dans l'amour de l'humanité entière, rejette toutes les étroitesses de l'intellectualisme, unit la connaissance et la volonté, moralise la connaissance de Dieu sous forme d'amour de Dieu, mais affermit dans le culte de l'amour de Dieu la moralité de l'amour des hommes et fonde sur l'amour du soi messianique l'unité du genre humain. » Ces idées sont fort belles, mais il

fallait M. Hermann Cohen pour les découvrir dans le Guide et il fallait aussi faire abstraction des *Schemoné Perakim* et des *Hilchot Déot*. D'après M. Cohen, toute la philosophie de Maïmonide, même sa métaphysique, converge vers la morale, et le Moré tout entier gravite autour des derniers chapitres, que Maïmonide désigne ainsi : זה הפרק ...אינו כולל תוספת עניין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר ואינו רק כדמות חתימה. Cette fin ne serait pas, comme le traduit Munk, une « conclusion », ni surtout un « appendice », comme le commente Joel, mais le « couronnement » et le résultat de tout le traité. Les paroles de Maïmonide ne souffrent pas cette interprétation. Si M. Cohen citait et discutait les textes, comme ici, le lecteur pourrait s'assurer si le commentaire est adéquat au traité ou s'il le dépasse. Ceux qui se méfient admireront encore la pensée et la langue de M. Cohen ; ils se convaincront que l'influence philosophique de Maïmonide n'est pas épuisée.

Le *Guide des Egarés* n'a pas eu seulement un grand retentissement au sein du judaïsme ; il a également agi sur le monde chrétien. M. Jacob Guttmann retrace, avec sa maîtrise habituelle, « l'influence de la philosophie de Maïmonide sur l'occident chrétien » (p. 135-230). Il existe sur cette question des travaux préparatoires de J. Perles et de D. Kaufmann; mais nul n'était mieux qualifié que l'auteur de *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur* pour étudier ces problèmes complexes d'influence et de filiation. Ici les textes sont exactement cités, interprétés avec pénétration, et l'on acquiert la conviction que Maïmonide (avec d'autres sans doute) a appris aux scolastiques à justifier philosophiquement la création dans le temps contre l'aristotélisme et que son action féconde s'est fait sentir dans d'autres problèmes théologiques. Presque toute la scolastique défile ainsi devant nous : Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Hales, Vincent de Beauvais, surtout Albert le Grand (celui-ci connaîtrait aussi Ibn Ezra, p. 153, note) et Thomas d'Aquin, beaucoup moins Bonaventure, Roger Bacon, Raymond Lulle et Duns Scot, Guillaume Durand de Saint-Pourçain et Guillaume d'Occam, Nicolas de Cusa. La philosophie de la Renaissance s'émancipe de Maïmonide comme d'Aristote, mais grâce à l'édition de la vieille traduction latine du Guide (1520), son influence est encore perceptible chez les deux Pic de la Mirandole (l'oncle et le neveu), Reuchlin, Galatinus et Michel Servet, chez Jean Bodin et Scaliger. La publication de la traduction latine de Buxtorf le Jeune (1629) révèle Maïmonide à Leibniz, qui excerpte le Guide et le commente. Aussi bien l'auteur de la Théodicée appartient-il, dans l'histoire de la philosophie, au passé autant qu'à l'avenir.

Maïmonide, qui était médecin de profession, a écrit sur l'art médical un certain nombre de traités dont une partie seulement sont édités. C'est sur ceux-ci que M. J. Pagel base son appréciation de « Maïmonide comme écrivain médical » (p. 231-247). Il estime que Maïmonide, disciple indépendant de Galien, mérite une place distinguée dans l'histoire de la médecine arabe.

Trois travaux sont consacrés, dans ce volume, au *Mischné Tora*, qui frappe d'abord par sa belle ordonnance. Aussi feu Bernhard Ziemlich étudie-t-il « le plan et la disposition » de l'ouvrage (p. 248-318). Le gros de cette étude avait déjà paru dans un numéro de la *Monatsschrift* consacré à Z. Frankel (XLV, 1901, 323-336) et utilise un cours de ce dernier sur « l'architectonique » du Mischné Tora. A la suite de Frankel, Ziemlich marque ainsi les grandes divisions de cet ouvrage : 1re partie, devoirs de l'homme envers Dieu ; *a*) halacha pratique : livres 1 à 6 ; *b*) halacha théorique : livres 7 à 10 ; – 2e partie, devoirs de l'homme envers son prochain ; *a*) halacha pratique : livres 11 à 13 ; *b*) halacha théorique : livre 14. Cette double distinction ne nous paraît

pas fondée, ne fût-ce que parce qu'elle n'est pas formulée par l'auteur, qui ne manque pas, ailleurs, d'indiquer son plan. La distinction de la théorie et de la pratique, qui est contraire à la conception même du M. T., a été repoussée avec raison par M. Schwarz (*Der Mischneh Thora*, 190) comme incompatible avec un « système fermé » et la réplique de M. Z. (p. 308 et suiv.) ne nous a pas convaincu. Le travail complet de Ziemlich, sur la tendance du M. T., sur ses caractères généraux, sur ses divisions et subdivisions, et sur les ouvrages préparatoires (Commentaire de la Mischna et Séfer ha-Mitzvot) est d'ailleurs rempli d'observations intéressantes. Telle est la longue note sur les sacrifices chez Maïmonide (p. 291) ; ici apparaît le fossé entre la théorie et la pratique, ou plutôt entre la philosophie et la halacha. M. Ziemlich ne peut que pallier cette opposition, qui est encore aujourd'hui matière à discussion, on l'a vu dans la polémique entre MM. Steckelmacher et Hoffmann.

M. I. Elbogen, que son Histoire du Schemoné-Esré et ses Études sur l'histoire du culte juif ont qualifié pour écrire sur la liturgie, traite du « rite dans le Mischné Tora » (p. 319-331). Il analyse le rituel que Maïmonide donne à la fin du *Séfer Ahaba* et en détermine la place dans le développement des rites synagogaux. Maïmonide reste aussi fidèle que possible au Talmud. Il a des points de contact avec le rite espagnol (*Siddour* de R. Amram), mais il a également subi l'influence de l'ancien rite palestinien, qui était suivi en Égypte et qui a été recueilli dans le *Siddour* de Saadia. M. Elbogen formule à ce propos la règle suivante : « Les prières ou les tournures qui étaient combattues en Babylone, mais qui se sont conservées chez Saadia et dans le rituel égyptien ou romain, appartiennent au rite palestinien ». Nous doutons que la démonstration soit facile à faire. Quand il y a divergence, c'est plutôt entre l'académie de Sora et celle de Poumbedita, et l'Égypte paraît avoir été d'abord sous l'obédience de celle de Sora ; du reste, on ne comprendrait pas que le *Gaon* Saadia ait préféré le rituel de son pays natal à celui de son académie. M. Elbogen présente lui-même son travail comme préparatoire ; il resterait encore à examiner l'attitude de Maïmonide vis-à-vis du *minhag* et du *piout* et certaines de ses assertions dans les *Hilchot Tefilla*.

M. Ad. Schwarz étudie « les rapports de Maïmonide avec les Gueonim » (p. 332–410). L'étude consiste dans l'énumération et la discussion de 68 passages où Maïmonide mentionne les Gueonim. M. Schwarz avoue qu'il en a peut-être oublié quelques-uns. Peut-être aussi en a-t-il quelques-uns de trop, car il ne s'est pas demandé si les « Gueonim » de Maïmonide sont toujours les « recteurs », comme il dit, des académies babyloniennes ou si ce titre n'est pas donné par lui à des autorités telles que R. Hananel ou Alfasi. La question méritait pourtant d'être posée, d'autant plus que Maïmonide évite tous les noms propres. Quand il cite (*H. Maach. Assour.*, XI, 10) les גאוני המערב, il faut bien convenir qu'il a probablement en vue des rabbins de Kairouan (p. 363). Mais même quand la décision attribuée par Maïmonide à des Gueonim est citée ailleurs sous la même rubrique, la preuve n'est pas faite. Ainsi, le *Mordechaï* sur *Aboda Zara*, 845 (non 846) dit : כת' בתשובת הגאונים דעכו"ם בזה"ז אין בקיאין בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה שמגגן אינו אסור אפילו לדברי רב. Ce texte ne confirme pas *H. Maach. Assour.*, XI, 7 (p. 362), car il émane très vraisemblablement d'un rabbin français ou allemand ; il y en a d'autres où les mots תשובות הגאונים s'appliquent à des consultations françaises ou allemandes (voir p. ex. Wellesz, dans *Jahrbuch der Jüd-Liter. Gesellsch.*, IV, 100). En l'absence d'un nom propre, le sens dialectique ne suffit pas à découvrir l'origine d'un texte, il y faut encore le sens littéraire. Mais les 68 exemples réunis par M. Schwarz fussent-ils tous sûrs, leur juxtapo-

sition ne nous éclairerait pas encore sur l'attitude prise par Maïmonide vis-à-vis des Gueonim. Il aurait été suffisant, ou plutôt préférable, de grouper un certain nombre de textes caractéristiques, où l'on aurait vu, même sans être un grand talmudiste, comment Maïmonide apprécie les enseignements des Gueonim (הוראות), ou leurs institutions (תקנות), ou l'autorité de leurs traditions (קבלה). Telle quelle, l'étude de M. Schwarz, d'ailleurs pénétrante et parsemée d'aperçus nouveaux, — p. ex. sur la portée de כרם רבעי (p. 358-60), sur les vœux et le *Kol Nidrê* (p. 364-366 ; est-il sûr cependant que Maïmonide vise le *Kol Nidrê* et que cette formule fût déjà acceptée par tous de son temps ? voir *Revue*, XXXIX, 77), sur le calcul des périodes jubilaires (p. 369-372) — est un utile, sinon modeste complément au *Késef Mischné*.

L'exégèse biblique de Maïmonide est un sujet épuisé par M. Bacher (*Die Bibelexegese Maimûnis*, 1896; v. *Revue*, XXXIII, 317). M. Simon Eppenstein, dans des « Contributions à l'exégèse du Pentateuque de Maïmonide » (p. 411-420), nous en fournit quelques nouveaux exemples, empruntés pour la plupart au Commentaire d'Abraham Maïmonide sur la Genèse et l'Exode, qu'il doit éditer prochainement. Mais nous ne voyons pas en quoi ces exemples dénotent une exégèse « qui, sans subir l'influence tendancieuse de la philosophie, s'efforce de pénétrer le sens propre de l'Écriture ». Maïmonide ne se dément pas.

M. Israël Friedlaender examine, dans deux esquisses originales, « la langue arabe » (p. 421-428) et « le style de Maïmonide » (p. 429-438). On s'attache rarement à la forme d'un traité philosophique ; Maïmonide ne passe pas pour être artiste, et le Guide nous est plus familier dans la traduction hébraïque que dans l'original arabe. Encore moins est-on tenté d'admirer le style d'un code halachique. Mais M. Friedlaender établit qu'on ne doit pas négliger ce côté de l'œuvre de Maïmonide ; si « le style, c'est l'homme même », une individualité aussi prononcée que l'auteur du Guide n'a pu manquer de se créer en partie son langage ou du moins de marquer à son empreinte le commun langage. Tandis que sa langue, envisagée au point de vue grammatical et lexicographique, est celle des auteurs arabes contemporains — et il n'y a pas de judéo-arabe, comme on pourrait le croire, assez éloignée de l'arabe classique, mais entièrement conforme à l'arabe moyen, et meilleure, plus pure et plus claire, que celle de Saadia, voire de Juda Hallévi, son style est limpide, précis, imagé, réaliste aussi jusqu'au sarcasme. Peut-être aurait-il fallu distinguer entre le style du Moré et du Yad et celui des petits traités et des lettres, qui est moins noble et plus familier. « Maïmonide n'est pas seulement, conclut M. Friedlaender, un des plus profonds penseurs, mais encore un des plus brillants écrivains du judaïsme. »

Les deux derniers travaux s'occupent du *Séfer ha-Miçvot*. M. Moritz Peritz, qui avait commencé à l'éditer (v. *Revue*, VI, 307), en examine le plan et le contenu (p. 439-474) ; c'est une véritable introduction qui contient l'essentiel, non seulement sur l'objet et la méthode, mais même sur les sources de ce traité ou, d'après l'auteur, de cette dissertation (אלמקאלה). — Pour bien apprécier un ouvrage, il faut le comparer à ceux qui l'ont précédé comme à ceux qui l'ont suivi ; le Séfer ha-Miçvot, notamment, appartient à un genre littéraire, où il occupe la place centrale. M. F. Rosenthal étudie « la critique du Livre des Préceptes de Maïmonide par Nahmanide » (p. 475-495). Il se borne avec raison aux divergences de principes qui séparent les deux talmudistes et qui, outre qu'elles caractérisent leur esprit et leurs tendances, intéressent le problème de l'autorité de la tradition rabbinique. A noter que, d'après Nahmanide, le nombre 613 des préceptes ne représente qu'une opinion individuelle de Simlaï. Les discussions de détail offrent moins d'intérêt et témoignent surtout du désir, avoué par Nahmanide, de défendre l'auteur des Halachot Guedolot contre celui du Mischné Tora.

En quittant ce volume, le lecteur reste pénétré non seulement de reconnaissance pour ses collaborateurs, mais encore d'admiration pour celui qui a inspiré tant d'études de valeur. Sans doute, on nous a caché les ombres de son œuvre imposante ; M. Cohen a voulu nous prouver que le Guide était foncièrement juif et Ziemlich que le Yad était incapable de suppléer le Talmud ; et pourtant Salomon b. Abraham et Luzzato savaient ce qu'ils disaient. Il reste aux éditeurs un moyen respectueux de faire à la critique sa place légitime : c'est de consacrer une partie du second volume aux adversaires de Maïmonide et aux luttes qu'ils ont suscitées. L'histoire des œuvres de Maïmonide permet de mieux les apprécier et, de plus, elle montre que, considérables en elles-mêmes, elles ne le sont pas moins par le retentissement qu'elles ont eu. Enfin, comme l'influence de Maïmonide apparaît surtout dans les travaux dont il a été l'objet, nous espérons trouver à la fin du recueil une bibliographie méthodique et critique.

Mosiman (S. K.). Eine Zusammenstellung und Vergleichung der Parallelteste der Chronik und der älteren Bücher des alten Testaments. Thèse. Halle, 1907 ; in-8° de 126 p.

Mossinsohn (B.). Palästina, seine Stellung und Bedeutung in der vorexilischen Literatur des Alten Testaments. Dissertation. Zurich, Schaufelberger, 1907 ; in-8° de 38 p. (Tirage à part de la « Schweizer Theologische Zeitschrift », XXIV).

Muirhead (L. A.). The terms Life and Death in the Old and New Testament. Londres, Melrose, 1908 ; in-8° de 162 p. 3 s.

Mülinen (E. von). Beiträge zur Kenntnis des Karmels. Leipzig, Baedeker, 1908 ; in-8° de IV + 349 p., 2 cartes, 122 grav. M. 15 (Tirage à part de la *Z. D. P. V.*).

Le chapitre sur les « races » contient quelques indications sur les Juifs de la région. Le § 16 décrit les colonies juives de « Chouschm », Zichron Yaakob, etc. Dans cette région, l'auteur a découvert une inscription samaritaine du moyen âge, qui contient le premier paragraphe du Schema ; elle est expliquée en appendice par Schröder.

Müller (D. H.). Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Psalmen. Vienne, Hölder, 1908 ; gr. in-8° de 64 p. M. 2 (Biblische Studien, IV).

Poussé, à ce qu'il dit, par une force impérieuse, M. M. poursuit ses études sur la strophique biblique, qu'il oppose comme remède à la maladie métrique d'autres exégètes. D'après lui, le chap. XX d'Ezéchiel se divise ainsi :

Titre en prose : question des anciens (v. 1-2).

Strophe d'introduction : réponse du prophète (v. 3-4).

Israël en Égypte et dans le désert :

Colonne A : 7 + 7 + 7 + 4 stiches (v. 5-9) ;
B : 7 + 7 + 4 + 7 (10-16) ; 17-19*a* est une strophe de transition ;
C : 7 + 7 + 4 + 7 (19*b*-24) [25-26 est une strophe de transition].

Israël dans la Palestine et en exil :

Colonne D : 4 + 7 + 3 (27-29) ;
E : 4 + 7 + 3 (30-32).

Retour et purification d'Israël : 7 + 7 (33-38);
Le culte à l'étranger et dans la patrie : 7 + 7 (39-40);
Dans la patrie : 5 + 5 + 5 + 5 (41-44).

L'équilibre de cet agencement n'est pas très visible, surtout vers la fin; mais pour M. M., « le parallélisme vertical et horizontal des strophes est si évident qu'il faut tout simplement être aveugle pour le nier » (p. 16). — Le psaume LXXVIII, dont le fond est analogue à celui de ce chapitre, forme cinq strophes de dix-huit stiches chacune, sauf celle du milieu qui n'en compte que neuf.

Ezéchiel XXIII ne serait pas moins facile à décomposer : Introduction (v. 2-4); histoire d'Ohola, 3 strophes de 6 + 8 + 8 stiches (5-6, 7-8, 9-10); histoire d'Oholiba, 7 strophes de 6 + 3 × 8 + 3 × 8 (11-12, 14-15, 16-18, 19-21, 22-23, 24-25, 26-27); 11 *c*, 13, 19 *c*, 25 *e-f* sont des gloses.

Étant donné le caractère géométrique de la pensée et du style d'Ezéchiel, il n'est pas étonnant qu'on trouve dans ses compositions des ébauches de strophes, surtout quand il énumère des épisodes successifs, comme dans le chap. XX, ou qu'il trace deux portraits parallèles, comme dans le chap. XXIII. Quant au psaume LXXVIII, les répétitions relevées par M. M., qui est obligé de convenir qu'une strophe est boiteuse, seraient plutôt des indices d'une faiblesse dans la composition.

Il faut reconnaître que M. M. use modérément des corrections et des transpositions, et qu'il se règle essentiellement sur le sens. Même s'il n'a pas prouvé l'existence d'une strophique consciente en découvrant des formes fixes qui s'adaptent à des tirades diverses, sa théorie a le mérite de faire ressortir la marche des idées, certaines correspondances et oppositions qui marquent le rythme de la pensée.

En dehors de ses reconstructions strophiques, M. M. présente des observations judicieuses et son commentaire est toujours vivant. Sur Ezéch., XX, il reprend l'hypothèse de Friedmann, d'après qui les anciens seraient venus demander au prophète s'il était permis de construire un temple en Babylonie. Cette conjecture, dont le souvenir lui a été suggéré par le temple d'Eléphantine, est séduisante, mais ne peut guère s'autoriser que du v. 40; autrement, le temple n'est même pas nommé : עיקר חסר מן הספר. — Si dans le chap. XX, Ezéchiel imite l'Exode et le Lévitique, il s'inspire dans le chap. XXIII, d'Osée, II, 4-17. En fait de corrections, nous notons dans Ps., LXXVIII, 57, celle de ויסגר en וינסר, comme au v. 18; mais dans la dernière strophe, si strophe il y a, il n'est plus question de tentation, et voilà comment la strophique, guide parfois utile, peut lancer sur de fausses pistes.

En appendice, M. M. présente une division strophique et une traduction des chap. VII, XVII et XXII de Jérémie, dont il maintient l'authenticité; touchant XVII, 19-27, il observe avec raison que Jérémie pouvait recommander l'observation du sabbat, loi sociale autant que religieuse.

MÜLLER (D. H.). Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie. Vienne, A. Hölder, 1908; gr. in-8° de 94 p. M. 3,60 (Biblische Studien, V).

En 1896, M. Müller publiait un ouvrage, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, où il établissait « les lois fondamentales de la poésie sémitique dans la Bible, les cunéiformes et le Coran ». Toutes ces littératures usent de la forme strophique, comme si des discours étaient des poèmes et que l'éloquence, parlée ou écrite, fût régie par les lois de la poésie. Il est vrai que la strophe mullérienne est libre et irrégulière, qu'elle ne comprend pas un nombre déterminé de vers assujettis à un ordre qui se répète dans toute la pièce : c'est simplement « un groupe de vers formant unité, un faisceau

d'idées représentant une idée ». Les différentes strophes d'une composition correspondent entre elles par concordance ou opposition ; cette correspondance est la « responsion », qui est « l'élément de cristallisation de la strophe » et qui est marquée par des procédés divers : quand le premier vers d'une strophe répond au dernier, on a une « inclusion » ; quand le dernier vers d'une strophe répond au premier de la strophe suivante, on a une « concaténation ». M. M. en donne quelques exemples, qui lui paraissent particulièrement décisifs, à la fin de la présente étude, qui s'adresse surtout aux interprètes du Nouveau Testament.

M. M. fait ici l'application de sa théorie aux discours de Jésus, qui occupent l'intervalle entre les Prophètes et le Coran. « Le Discours sur la Montagne est une composition pleine d'art. » Les béatitudes forment deux strophes qui se répondent (Luc, VI, 20-23 et 24-26). Des cinq antithèses, la première, sur le meurtre, se compose de 3 strophes de 6 + 5 + 6 lignes (Matth., V, 21-26) ; la seconde, sur l'adultère, de 4 strophes de 5 + 4 + 4 + 5 lignes (27-42) ; les 3 autres, sur le serment, la loi du talion et l'amour du prochain, forment chacune une strophe de 10 lignes (33-37, 38-42, 43-48). La tirade de la piété comprend 3 strophes de 8 lignes chacune, sur les trois formes de la piété : l'aumône (VI, 2-4), la prière (5-6) et le jeûne (16-18) ; des intercalations sur la prière séparent les strophes 2 et 3. Viennent ensuite 3 strophes sur le vrai trésor (VI, 19-21, 22-23, 24), un poème de 7 strophes sur les oiseaux du ciel et les lis des champs (Matthieu, VI, 25-33 ; Luc, XII, 22-32), etc. Outre les morceaux parallèles au Discours sur la Montagne, l'auteur étudie l'instruction aux apôtres (Matt., X, 5-42 et parallèles), l'exorcisme des démons (Matt., XII, 25-32 et parallèles) et l'apostrophe aux Pharisiens (Matt., XXIII, 1-36).

Cette analyse a le mérite de faire apparaître non seulement les procédés de rédaction du premier Évangile, mais aussi la succession et l'enchaînement des idées ; elle permet de déceler les intercalations ou plutôt les couches successives. Ainsi, il est visible que les conseils sur la manière de prier (Matth., VI, 7-9) et la formule de la prière par excellence (9-14) interrompent le contexte ; l'oraison, qui est autrement introduite dans Luc, XI, 1, a été transportée à cette place par le rédacteur de Matthieu. Cet exemple, qui est le plus probant — aussi M. M. l'a-t-il détaché pour le mettre en tête de sa démonstration — prouve cependant que le Discours sur la Montagne est une compilation d'éléments divers, et quelle apparence que le compilateur ait compilé en strophes ? De même, les 4 strophes dont se composerait l'instruction aux apôtres dans Luc (X, 3-11) correspondent aux 2 premières strophes sur les 8 que forme la même instruction dans Matthieu (X, 5-42). Aussi, M. M., qui a senti cette difficulté, est-il tenté d'admettre que Jésus a prononcé les deux discours dans deux occasions différentes (p. 71). Mais pourquoi le discours que Jésus fait après avoir chassé les démons compte-t-il 4 strophes dans Matthieu (XII, 25-26, 27-28, 29, 31-32) et 3 dans Luc (XI, 17-18, 19-20, 21-22) aussi bien que dans Marc (III, 24-26, 27, 28-29) ? Du reste, ce n'est pas ainsi que la critique évangélique explique la tradition des discours de Jésus. Nous touchons là le nœud du problème : ces discours, même s'ils sont authentiques en leur fond, ont passé par tant de bouches et de mains que les recensions qui nous en ont été conservées sont des répliques infidèles de l'original et ne peuvent en reproduire la structure. Il faudrait donc, encore une fois, attribuer la disposition strophique aux derniers rédacteurs.

Pour que nous passions sur ces difficultés, il faudrait, du moins, que la division strophique fût continue et sans lacunes, qu'elle fût mieux marquée extérieurement, qu'une strophe ne fût pas formée de deux fragments rapportés (Matth., VII, 1-9, et Luc, VI, 37-42), que des lignes ne fussent pas ajoutées

ou retranchées çà et là. Au contraire, le caractère didactique et sentencieux des discours évangéliques suffirait à expliquer les phénomènes qui ont frappé M. M.

Ceux qui ne seront pas convaincus par sa thèse strophique trouveront dans son commentaire des remarques judicieuses et fines. Ainsi, dans Matth., VI, 1, δικαιοσύνη désigne non la « charité », mais la « piété », qui, d'après les textes rabbiniques aussi, comprend l'aumône, la prière et le jeûne, ou la pénitence (p. 8); dans Matth., V, 31, λόγος πορνείας est l'équivalent de דבר ערוה, tiré par les rabbins de ערות דבר (M. Guitt., IX, 10), et, à ce propos, M. M. explique bien, contre Wellhausen, l'attitude de Jésus vis-à-vis du divorce et de l'adultère (p. 19-22); Matth., VI, 19-20, rappelle le mot de Monobaze dans T. *Péa*, IV, 18. Ces exemples montrent combien l'intelligence des Évangiles a encore à gagner du concours des hébraïsants, mieux peut-être que les extraits de la traduction hébraïque de Delitzsch, que M. M. reproduit (p. 72-81) pour mettre en évidence le « sémitisme » des Évangiles.

MÜLLER (J.). Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. — SMEND (R.). Alter und Herkunft des Achikar- Romans und sein Verhältnis zu Aesop. Giessen, Töpelmann, 1908; gr. in-8° de 125 p. M. 4,40 (Beihefte zur *Z. A. W.*, XIII).

MURR (C. G.). Versuch einer Geschichte der Juden in China. Nebst P. Ignaz Köglers Beschreibung ihrer hl. Bücher in der Synagoge zu Kaifong-fu. Halle, 1906 [Berlin, Lamm, 1908]; in-8° de 74 p. M. 3.

Réimpression anastatique.

MUSIL (Alois). Arabia Petraea. II. Edom. Topographischer Bericht. Vienne, Hölder, 1907 et 1908; 2 vol. gr. in-8° de XII + 343 et X + 300 p., cartes et gravures.

La première partie est consacrée à Moab (*Revue*, LVII, 112). Une carte a paru en 1906 : *Karte von Arabia Petraea nach eigenen Aufnahmen. Massstab 1 : 300.000.*

NEUMARK (D.). Voir à *Catalog of the Hebrew Union College.*

NICOLARDOT (F.). La composition du livre d'Habacuc. Paris, Fischbacher, 1908; in-8° de 99 p.

Voici enfin un livre d'exégèse biblique qui est français, dont le plan est méthodique et le style avenant. L'auteur est bien informé, c'est un critique averti, judicieux, prudent, ce qui n'exclut pas la finesse. Son travail a les qualités d'une bonne thèse de doctorat.

Après une copieuse bibliographie critique, M. N. traduit et annote les trois chapitres d'Habacuc; dans la traduction, aussi fidèle qu'il se peut, et qui rend le mouvement du texte, les différents éléments sont distingués typographiquement; le commentaire fait une assez large place à la critique conjecturale, mais sans apporter — ce n'est pas un reproche — de nouvelles conjectures. Passant à l'étude de la composition d'Habacuc, l'auteur examine et repousse toutes les interprétations « unitaires » : le livre n'est pas « un bloc indivisible ». Il faut y distinguer plusieurs sources et dans ce but, M. N. procède à une analyse régressive. Le chapitre III, d'abord, est un cantique post-exilique, qu'on pourrait placer entre le Ve siècle et la fin du IIIe. Les malédictions de II, 5-19 (20 étant une glose de transition) sont dirigées contre les Chaldéens, dont elles annoncent la ruine prochaine; elles datent donc des environs de 550. Le conglomérat de I, 2 – II, 4, est plus difficile à dissocier;

on y reconnaît une prophétie, I, 6-10, 14-17, et une sorte de psaume, I, 2-4, 13, à quoi il faut ajouter II, 4. La prophétie, qui vise les Chaldéens et est des environs de 604, après Karkemich, forme une série de strophes où les distiques alternent avec les tétrastiques, tandis que le psaume, qui a été rédigé entre le Ve et le IIIe siècles, se compose de cinq tétrastiques complets. Les différences de la strophique confirment la distinction des éléments. On voit que M. N. combine les opinions de Stade, de Rothstein et de Marti ; la seule originalité de son analyse consiste à éliminer II, 1-3, et à rattacher II, 4 à I, 13.

Mais la partie nouvelle de son étude est la synthèse, l'explication de la « combinaison rédactionnelle ». Les deux prophéties de 604 et de 550 se sont trouvées rapprochées en vertu de leur commune application aux Chaldéens ; c'est plutôt la seconde qui appartiendrait à Habacuc. Pour expliquer la grandeur et la décadence des Chaldéens, un rédacteur s'est servi d'un psaume, qu'il a divisé en tronçons, légitimant successivement, par l'intervention de la justice divine, le châtiment des Chaldéens sur Juda et celui de Mèdes sur les Chaldéens. Un second psaume couronnerait ces enseignements, « en montrant Dieu en personne derrière les instruments humains de sa Providence ». La compilation définitive se placerait au cours du IIIe siècle. M. N. ne présente ces dates qu'à titre hypothétique, mais nous croyons qu'à défaut d'allusions précises, il faut s'abstenir de toute datation. Sa reconstruction nous paraît, comme à lui-même sans doute, très problématique ; nous nous refusons notamment à regarder comme gloses des versets qui ne portent pas le caractère vague et amorphe d'additions rédactionnelles; qui croira, par exemple, que « les versets II, 1-3 sont... tout entiers commandés, dans leur matière, par la fiction unitaire du rédacteur » ?

A moins de découvertes nouvelles, nous ne pensons pas qu'on puisse parvenir à des résultats plus certains que ceux de M. N. Tout au plus pourrait-on regretter qu'il n'ait pas choisi, pour le doctorat ès-lettres, un sujet qui lui eût fourni la matière d'une « thèse ». Quoi qu'il en soit, son étude mérite l'accueil flatteur qu'elle a reçu de la Faculté et elle nous fait augurer de la renaissance des études bibliques dans l'Université.

Niebergall (S.). Was ist uns heute die Bibel? Tubingue, Mohr, 1907 ; in-8° de 85 p.

Nikel (J.). Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament. Munster, Aschendorff, 1908 ; gr. in-8° de 47 p. M. 0,60 (Biblische Zeitfragen, herausg. v. I. Nikel u. I. Rohr, I, 1).

Nikel (J.). Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens. Munster, Aschendorff, 1908 ; gr. in-8° de 43 p. M. 0,50 (Biblische Zeitfragen, I, 2).

Nikel (J.). Die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. Munster, Aschendorff, 1908 ; gr. in-8° de 48 p. M. 0,60 (Biblische Zeitfragen, I, 8).

Nobel (J.). Offenbarung und Tradition. Eine religionsphilosophische Betrachtung. Francfort, J. Kauffmann, 1908 ; in-8° de 30 p. M. 0,60.

Nowack (W.). Amos und Hosea. Tubingue, Mohr, 1908; in-12° de 48 p. M. 0,70 (Religiongeschichtliche Volksbücher, II, 9).

Nyström (O. E.). Den s. k. högre bibelkritiken. En vidräknig med de moderna falske profeterna jämte några ord om den heliga skrifts myndighet och ingifvelse. Goteborg, 1907 ; in-8° de 83 p.

Oesterley (W. O. E.). The evolution of the Messianic Idea, a Study in comparative Religions. Londres, Pitman, 1908; in-8° de 276 p. 3 s. 6 d.

Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper, edited by R.-F. Harper, F. Brown, G. Foot Moore. Chicago, The University of Chicago Press, 1908; 2 vol. in-4° de xxxiv + 400 et 438 p., 1 photograv.

I. Crawford H. Toy: On some conceptions of the Old Testament Psalter (1-34).
Henry P. Smith: Theophorous proper names in the Old Testament (35-64).
Charles Augustus Briggs: An analysis of Isaiah 40-62 (65-112).
Hinckley G. Mitchell: The omission of the interrogative particle (113-130).
Max L. Margolis: Character of the anonymous Greek version of Habakkuk, ch. 3 (131-142).
George Foot Moore: Notes on the name יהוה (143-164).
William R. Arnold: The rhythms of the ancient Hebrews (165-204).
Frank Chamberlin Porter: The pre-existence of the soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical writings (205-270).
John D. Davis: Persian words and the date of Old Testament documents (271-284).
Travaux araméens, arabes, assyriologiques.

II. Lewis B. Paton: A text-critical apparatus to the book of Esther (1-52).
Charles Cutler Torrey: The apparatus for the textual criticism of Chronicles-Ezra-Nehemiah (53-112).
Paul Haupt: Critical notes on Esther (113-204).
Julius A. Bewer: Critical notes on Old Testament passages (205-226)...
Charles P. Fagani: The structure of the text of the book of Zephaniah (259-278)...
Nataniel Schmidt: The original language of the parables of Enoch (327-350).
Richard J. H. Gottheil: Dhimmis and Moslems in Egypt (351-414).
John M. P. Smith: The strophic structure of the Book of Micah (415-438).

Oort (H.), Knappert (L.). De Leidsche vertaling van het Oude Testament. Assen, Hansma, 1908; in-8° de 70 p. 0 fr. 70.

Oppenheimer (F.). Genossenschaftliche Ansiedlungen von Juden in Palästina. Vienne, 1907; in-8° de 18 p. K. 0,50.

Orchard (W. E.). The evolution of the Old Testament Religion. Londres, Clarke, 1908; in-8° de 288 p. 3 s. 6 d.

Orelli (C. v.). Der Knecht Jahve's im Jesajabuche. 5e mille. Gr. Lichterfelde, Runge, 1908; in-8° de 47 p. M. 0,50 (Biblische Zeit- und Streitfragen, IV, 6).

Orelli (C. v.). Die Zwölf kleinen Propheten ausgelegt. 3. neubearb. Aufl. Mit einem Anhang: Zur Metrik der hebr. Prophetenschriften. Munich, Beck, 1908; in-8° de viii + 243 p. M. 3,50 (Kurzgefasster Kommentar zu den heil. Schr., A, V, 2).

Orelli (C. von). The Peculiarity of the Religion of the Bible. New-York, 1908 (Foreign religious Series).

Ottolenghi (R.). Voci d'Oriente. Studi di Storia religiosa. Vol. II. Gênes, Libreria Moderna, 1908 ; in-8° de xlix + 218 p. L. 6.

Le premier volume a paru en 1906.

Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem... herausg. von G. Dalman. Dritter Jahrgang. Berlin, Mittler und Sohn, 1907 ; in-8° de iv + 176 p., 6 pl., 4 fig. M. 3.

Gressmann décrit un tombeau préhistorique au Mont des Oliviers (p. 72-75) et Schwöbel esquisse une géographie humaine du désert de Juda (p. 76-132). Les autres travaux intéressent la Palestine chrétienne.

Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem... herausg. von G. Dalman. Vierter Jahrgang. Berlin, Mittler und Sohn, 1908 ; in-8° de iv + 131 p., 7 grav., 8 tables, 1 carte. M. 2,60.

G. Dalman: les pierres creuses en Palestine et leur intérêt pour l'histoire de la civilisation et de la religion (p. 27-53) ; H. Gressmann : description du dôme de pierre (*Felsendom*) de Jérusalem (p. 54-66) ; Baumann : une noce à *el-bire* (p. 67-76) ; G. Dalman : le niveau de la Mer Morte s'élève peu à peu, ce qui explique que Sodome ne soit pas réapparue (p. 77-87) ; Tansen : voyage « de la Montagne de Moïse au Tombeau de Moïse » (p. 91-103) ; Gressmann : voyage à l'est du Jourdain (p. 104-131).

Pannier (E.). Les Psaumes d'après l'hébreu, en double traduction, avec indications métriques et strophiques et la Vulgate latine en regard. Lille, R. Giard, 1908 ; in-8° de xxviii + 423 p. 12 fr.

Paton (L. B.). A critical and exegtical Commentary on the Book of Esther. Edimbourg, Clark, 1908, in-8° de 17 + 339 p. 10 s. 6 d. (The International Critical Commentary).

Paton (L. B.). Jerusalem in Bible times. Chicago, University of Chicago Press, 1908 ; gr. in-8° de xii + 169 p. 4 s. 6 d.

Peake (A. S.). The Religion of Israel. Londres et Edimbourg, Jack, 1908 ; in-16° de 184 p. 1 s. (The Century Bible Handbooks).

Peritz (M.). Des Buch der Gesetze (אלמקאלה פי עדד אלמצוות) (ספר המצוות) nach seiner Anlage und seinem Inhalte untersucht. Leipzig, G. Fock, 1908 ; gr. in-8° de xxxvi p.

Voir à Moses ben Maimon.

Perlberg (F.). Palästina-Album. Munich, Andelfinger, 1908 ; 10 aquarelles. M. 1.

Perles (F.). Voir à Staerk.

Perls (Armin). Beszédek, III. Pécs, irodalmi és Könyvnyomdai részvénytársaság, 1908 ; gr. in-8° de 171 p.

Perrochet (A.). L'évolution religieuse en Israël. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1908 ; in-8° de 43 p. 0 fr. 80.

Peters (C.). Ophir. Nach den neuesten Forschungen. Berlin, E. Felber, 1908 ; in-8° de 36 p. M. 1.

Les recherches toutes récentes d'après lesquelles M. P. veut localiser l'Ophir biblique sont, à ce qu'il semble, celles de M. P. lui-même, qui a publié sur cette question un ouvrage plus considérable, *Das Goldland des Altertums* (Munich et Leipzig, 1902), auquel il se réfère, mais que nous ne connaissons pas. Est-ce parce que nous ne le connaissons pas que nous n'avons pas été convaincu ? Ou est-ce parce que les arguments qu'il produit dans cette brochure n'emportent pas la conviction ? Après avoir cité tous les passages bibliques qui mentionnent Ophir, il cherche le pays qui répond au signalement. Outre l'or, dit-il (p. 17), Ophir exportait de l'ivoire. Mais le passage où l'ivoire est, ou semble nommé (שנהבים), I Rois, x, 22 = II Chr., IX, 21, ne parle pas d'Ophir. Ses preuves philologiques ne sont pas plus solides : אופיר est Afer, ancien nom sémitique (?) de l'Afrique ; la Septante rend Ophir par Σουφίρ, c'est-à-dire Sofara ou Sofala sur la côte d'Afrique (qu'en savait le traducteur grec ?). D'après Eupolème — encore une autorité — David a envoyé des mineurs dans l'île d'Urphe, dans la Mer Rouge — entendez dans l'Océan Indien. J'oubliais de dire que l'Ophir de M. P. est sur la côte sud-est de l'Afrique, près du Zambèze.

L'auteur assure que cette thèse a provoqué une certaine émotion en Allemagne, même dans les cercles politiques. Nous ne voulons pas rechercher si elle couvre des projets d'exploration ou de colonisation, mais elle nous a paru inoffensive.

PETERS (M. Cl.). Justice of the Jew : the Story of what he has done for the world. New-York, Mc Cluse C°, 1908 ; in-12° de XIV + 244 p. 75 c.

PETUCHOWSKI (M.). Voir à Mischnajot.

PORGES (N.). Joseph Bechor Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XIII. Jahrhunderts. — J. GUTTMANN. Kant und das Judentum. 2 Vorträge gehalten in der Generalversammlung der Gesellschaft am 23. Dezember 1907 zu Berlin. Leipzig, G. Fock, 1908 ; in-8° de 61 p. M. 1,50 (Schriften herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums).

La conférence de M. Porges a déjà été appréciée (*Revue*, LVIII, 307-314). Voici une analyse de celle de M. Guttmann sur les rapports de Kant avec le judaïsme.

On sait que Kant entretint d'amicales relations avec Mendelssohn, que Marcus Herz et Ben David furent ses fidèles disciples, Salomon Maïmon un de ses premiers et de ses plus profonds critiques. La philosophie de Kant se répandit dans les cercles juifs et Schleiermacher disait méchamment que, sur trois ou quatre Juifs éclairés, il y avait au moins un kantien. D'après M. G., ce succès est dû à ce que Kant est, au point de vue moral et religieux, le dernier représentant de la philosophie de l'*Aufklärung*, dont les principes et les tendances sont ceux du judaïsme moderne, tel qu'il s'est précisément élaboré à la fin du XVIIIe siècle.

Il est d'autant plus étonnant que le philosophe de Königsberg n'ait subi en rien l'influence du judaïsme. Il n'a fait aucune étude personnelle de la Bible et les théologiens juifs du moyen âge lui sont étrangers ; c'est tout au plus s'il a pu connaître indirectement quelques idées de Maïmonide. Aussi se fait-il l'idée la plus fausse du judaïsme ; il ne veut y voir qu'une société politique qui n'a ni sentiment religieux, ni sentiment moral, mais des lois formelles et des pratiques tout extérieures. M. G. fait remonter cette conception du judaïsme au *Tractatus* de Spinoza ; elle aurait passé en Allemagne par

l'intermédiaire des déistes anglais. N'est-ce pas plus simplement la conception des théologiens chrétiens ?

Les idées de Kant n'en présentent pas moins de réelles affinités avec celles du judaïsme, si l'on fait abstraction de la différence qui sépare une doctrine religieuse d'un système philosophique. Le criticisme affirme, aussi bien que le judaïsme, la primauté de la loi morale, la valeur de la personne morale et le respect du prochain considéré comme personnalité morale, la solidarité de la personnalité et de la collectivité morales. Ce qui rapproche encore Kant du judaïsme, c'est qu'ici et là, la morale est la base de la religion, que l'individu a des devoirs envers la société et que l'humanité tend vers le messianisme, c'est-à-dire vers le progrès.

Il nous semble qu'on pourrait creuser davantage ce problème et examiner s'il est vrai, comme de grands philosophes l'ont soutenu, que la morale kantienne soit d'origine judéo-chrétienne et que « l'impératif catégorique descende du Sinaï ».

La conférence de M. Guttmann est substantielle, d'une pensée sûre et d'un style soutenu.

Poznanski (S.). The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon. Londres, Luzac, 1908 ; in-8° de VII + 104 p.

Voir le compte rendu de M. Margoliouth, *Revue*, LVII, 311-314.

Psichari (J.). Essai sur le grec de la Septante. Paris, Klincksieck, 1908 ; in-8° de p. 161-208 (Extrait de la « Revue des Études Juives »).

Publications of the American Jewish Historical Society. Number 16. 1907 ; in-8° de XVII + 230 + 13 p., 1 portrait.

Table des matières scientifiques :

P. A. Hilfmann : Some further notes on the history of the Jews in Surinam.

Max J. Kohler : Some Jewish factors in the settlement of the West.

L. Hühner : The struggle for religious liberty in North Carolina, with special reference to the Jews

J. F. Sachse : Jacob Philadelphia, mystic and physicist (espèce de Robert Houdin de la seconde moitié du XVIII° siècle, qui essaya d'établir des relations commerciales entre la Prusse et les États-Unis).

L. Geiger : Jacob Philadelphia and Frederick the Great.

S. Oppenheim : An early Jewish colony in Western Guiana, 1658-1666, and its relation to the Jews in Surinam, Cayenne and Tobago.

Notes (divers).

Raisin (J. I.). Sect, creed and custom in Judaism. A study in Jewish Nomology. Philadelphie, Greenstone, 1907 ; in-8° de XV + 142 p.

Histoire du « Minhag », y compris naturellement le « Minhag America ». A ces considérations, d'ailleurs intéressantes, mais où le lecteur se perd à la suite de l'auteur, sur le développement du droit coutumier chez les Juifs, on aurait préféré une histoire précise et approfondie de quelques *minhaguim* caractéristiques.

Rapoport (S.). Tales and Maxims from the Midrash. Londres, 1907 ; in-8° de 272 p.

Rappoport (Ch.). Palästina-Studien. Ein wissenschaftliches Buch über alle Verhältnisse Palästina's, bearbeitet, gesammelt und (*sic*) unter Mitwirkung der grösster Fachmännern (*sic*). Jérusalem, 1908 ; pet. in-8° de 62 p.

Différents petits articles sur la Palestine ancienne et moderne (fouilles de Sellin, etc.), la plupart sans grand intérêt ; les « grands spécialistes » sont des inconnus pour nous.

Rawicz (M.). Der talmudische Traktat « Chulin », welcher von den Regeln des jüdisch-rituellen Schlachtens handelt ...ins Deutsche übertragen und kommentiert. 1. Tl. : Fol. 2*a* bis 69*b*. Offenburg, chez l'auteur, 1908; gr. in-8° de 335 p. M. 10.

Redpath (H. A.). The Book of the Prophet Ezekiel, with introduction and notes. New-York, 1907 ; in-8° (Westminster Commentary).

Reich (H. L.). Modernismus und Judentum. Eine Apologie. Vienne et Leipzig, W. Braumüller, 1908 ; gr. in-8° de vii + 63 p. K. 2,40.

Apologie du judaïsme et exhortation à lui rester fidèle. Titres des chapitres : Un appel, l'histoire considérée comme une apologie, modernisme et religion, l'éthique considérée comme base de l'État et de l'Église, croyance et confiance en Dieu, les sciences naturelles et le récit de la création, les lois alimentaires, l'amour du prochain et la tolérance. — Banal.

Riemer (A.). Die Juden in niedersächsischen Städten des Mittelalters. Dissertation. Goettingue, 1907 ; in-8° de 70 p.

Riessler (P.). Wo lag das Paradies ? Hamm, Breer und Thiemann, 1908 ; gr. in-8° de iii + 24 p. M. 0,50 (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. 27. Bd., 12. Heft).

Rodkinson (M. L.). Voir à Talmud.

Rodkinssohn (M. L.). The History of the Talmud from the time of its formation, about 200 b. C., to the present date. Londres, Luzac, 1908 ; in-8° de 450 p. 27 s. 6 d.

Rogers (Rob. William). The Religion of Babylonia and Assyria especially in its relations to Israel. Londres, Luzac, 1908 ; in-8° de xiv + 235 p., illustr.

Cinq « lectures » faites à l'Université de Harvard : la découverte d'une religion perdue, les dieux de la Babylonie et de l'Assyrie, les cosmologies, les livres sacrés, les mythes et les épopées. Clair et bien présenté.

Rösch (C.). Die heiligen Schriften des alten Judentums. Ausführliche Inhaltsübersicht mit kurzgefasster spezieller Einleitung. 1. Teil. Die historischen Schriften. Munster, Aschendorff, 1908 ; in-8° de vi + 256 p. M. 4.

Rosenberg (H.). Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna. Berlin, Mayer et Müller, 1908 ; gr. in-8° de 78 p. (Tirage à part de la *M. G. W. J.*, LII).

En hébreu, les noms qui ont une terminaison féminine sont généralement féminins. Pour ceux qui n'ont pas de terminaison féminine, c'est la construction qui indique le genre. M. R. a groupé par ordre alphabétique tous les noms de cette seconde catégorie qui se trouvent dans la Mischna et dont le genre est déterminé par le contexte ; il eût été bon de dépouiller du même coup les autres recueils tannaïtiques. Les résultats de cette enquête ne manquent pas d'intérêt et comblent une lacune sensible de nos dictionnaires. La

lexicographie de l'hébreu biblique y trouve aussi son compte : la Mischna permet de fixer le genre de 113 substantifs dont on ne pouvait savoir, par la Bible, s'ils étaient masculins ou féminins (comp. l'article du même auteur dans la *Z. A. W.* de 1905). Le vocabulaire de la Mischna, s'il contient beaucoup de noms grecs — également examinés par M. R. — a conservé des éléments anciens. Ainsi du pluriel קשאים, la Mischna a le singulier קישות, etc. Mais ici une réserve s'imposait : la forme et le genre d'un nom peuvent changer dans l'évolution de la langue. Pour le genre de douze noms au moins, la Mischna est en désaccord avec la Bible.

L'étude de M. R. est faite avec le plus grand soin. Il a utilisé l'édition princeps de la Mischna, celle de Venise, la recension publiée par Lowe et le ms. de Munich 95. Peut-être choisit-il quelquefois arbitrairement quand les textes ne s'accordent pas sur le genre d'un nom. Mais en général il procède avec prudence et esprit critique.

Rosenthal (L. A.). Die Lebensfähigkeit des Judentums und seiner Formen. Nach einem Vortrag im « Zentralverein für die Interessen der jüdischen Gemeinde » am 9. April 1908. Strasbourg, Trübner, 1908 ; in-4° de 12 p. à 2 col.

La question traitée par M. R. pourrait intéresser les lecteurs de la *Revue*, si elle était traitée différemment. M. R. la formule ainsi : « Le judaïsme sous son aspect actuel, avec sa religion et sa morale ainsi qu'avec ses formes, peut-il compter sur l'avenir, ou son maintien ne saurait-il lui être assuré que par une transformation totale ? » On peut essayer de répondre à cette question en montrant, l'histoire en main, que le judaïsme s'est toujours adapté au milieu ou qu'il se concilie avec la pensée et la vie modernes. M. R. ne tente pas cette démonstration et se contente de considérations sentimentales, dont nous ne contestons pas l'importance — ce qu'il dit par exemple de la valeur religieuse et morale des lectures de la Tora est juste — mais qui ne relèvent pas de la critique scientifique. Il affirme de même, mais ne prouve pas, la nécessaire et éternelle solidarité des croyances et des pratiques. Là où M. R. a parfaitement raison, c'est quand il dénie à ses adversaires, les libéraux, le droit d'invoquer les Prophètes. Mais au lieu de se borner à leur remontrer que les Prophètes connaissent et recommandent les cérémonies, il aurait pu leur objecter qu'en se raccrochant au prophétisme, ils nient l'idée d'évolution dont ils se réclament. Si l'argumentation n'est pas toujours péremptoire, le ton est chaleureux et la conférence plaira à ceux qu'elle ne convaincra pas.

Rothstein (J. W.). Juden und Samaritaner. Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche Haggai und zur jüd. Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. Leipzig, Hinrichs, 1908 ; gr. in-8° de 82 p. M. 2 (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., herausg. von R. Kittel, 3).

Salfeld (S.). Zur Geschichte der Mainzer Synagogen. Mayence, 1908 ; in-8° de 13 p., 4 grav. (Tirage à part de la « Mainzer Zeitschrift », III, 1908, 106-110).

M. S. publie quatre inscriptions hébraïques, dont la dernière avait déjà été décrite par lui dans la *Z. f. H. B.*, IV, 16.

Samuel al-Magrebi. Abhandlung über die Pflichten der Priester und Richter bei den Karäern. Nach einer Berliner Handschrift herausg., übers. und mit Anmerkungen versehen von J. Cohn. Thèse Heidelberg, 1907 ; in-8° de 72 + 23 p.

Samuel ben Moses ha-Ma'arabi. אלמקאלה אלתאניה מן אלכתאב אלמסמי באלמרשד פי אלשבת (en caractères arabes). Traktat über den Sabbat bei den Karäern, nach einer Berliner Handschrift kritisch herausgegeben, ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von N. Weiss. Presbourg, imprimerie Alkalay, 1907 ; in-8° de 48 (+ 1) + 35 p.

Sandy (L.). Child life in Bible times Londres, Stockwell, 1908 ; in-8° de 194 p. 2 s. 6 d.

Schechter (S.). Studies in Judaism. Second series. Philadelphie, The Jewish Publication Society, 1908 ; in-8° de XIII + 362 p.

Réimpression des études suivantes :
A Hoard of Hebrew manuscripts (la Gueniza du Caire).
The study of the Bible.
A Glimpse of the social life of the Jews in the age of Jesus the son of Sirach.
On the study of the Talmud.
The Memoirs of a Jewess of the seventeenth century (Glückel von Hameln).
Saints and Saintliness.
Four epistles to the Jews of England (questions religieuses).
Safed in the sixteenth century. A. City of legists and mystics (avec deux appendices : 4 textes inédits contenant des règles de conduite ; liste des rabbins de Safed au XVIe siècle).

Schiffer (S.). Keilinschriftliche Spuren der in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts von den Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme). Berlin, Peiser, 1908 ; in-4° de IV + 44 p. à 2 col. M. 5 (Beihefte zur Orientalistischen Litteratur Zeitung, I).

Dans une collection de contrats assyriens de la seconde moitié du VIIIe siècle, beaucoup de parties portent des noms théophores à forme hébraïque. Ce seraient des déportés du royaume d'Israël. — Un article de C. H. Johns sur le même sujet a paru dans les *P. S. B. A.*, XXX, 107-115 et 137-141.

Schiffmacher (E.). Job, traduction en vers du poème biblique. Préface de François Coppée. Paris, Lemerre, 1907 ; in-12° de III + 84 p. 3 fr.

Schlœssinger (M.). The Ritual of Eldad ha-Dani, reconstructed and edited from manuscripts and a Genizah fragment. With notes, an introduction and an appendix on the Eldad legends. Leipzig et New-York, R. Haupt, 1908 ; gr. in-8° de (VIII +) 132 p. et 1 fac-similé. M. 10.

Eldad le Danite est ce voyageur, ou cet aventurier, qui parut à Kairouan au IXe siècle, étonnant les Juifs par ses révélations sur les tribus perdues, leurs usages et notamment leurs lois alimentaires. Le mystère qui planait sur ce personnage n'est pas encore dissipé et nous ne sommes pas moins intrigués par lui que les Juifs de Kairouan. M. S. a essayé de lever un coin du voile en étudiant la partie halachique de la relation d'Eldad — M. Epstein avait déjà fait une tentative dans ce sens — et a reconstruit, à cet effet, son « Rituel » des lois de *schehita* et de *teréfa*.

M. S. distingue (ch. II) deux recensions de ce rituel. La première représente une version très proche de l'original, sinon l'original lui-même. Outre différents extraits déjà connus et édités, il en publie un texte inédit, provenant de la Gueniza; plus ancien que tous les autres, il est incomplet comme eux.

La comparaison de ces fragments, qui se complètent mutuellement, a conduit M. S. à prendre celui de la Gueniza pour base de son édition, en suppléant à ses lacunes à l'aide des autres. Il a pu donner ainsi, pour la première fois, un texte suivi du Rituel (p. 57-87), qui se trouve reconstitué à peu près intégralement, sauf la fin. La seconde recension est un extrait du Rituel soumis par les Juifs de Kairouan au Gaon Cémah b. Hayyim. Ce n'est donc pas, à vrai dire, une nouvelle recension. M. S., après avoir rejeté la thèse « hypercritique » de Reifmann, qui niait l'authenticité de cette consultation, montre que les passages suspects sont des interpolations ; non seulement la langue en a été rajeunie, mais encore certaines règles ont été modifiées d'après la halacha talmudique et rabbinique et d'autres passages ont été ajoutés ; six au moins sont empruntés littéralement au *Tour Yoré Déa*. Les altérations écartées, la consultation permet de compléter et de contrôler la première recension. Parmi les fragments de cette dernière, celui que contient le ms. d'Oxford 678 représente un développement indépendant du texte de la consultation et, quoique plus jeune qu'elle, a conservé certaines leçons originales. Dans l'édition de la partie halachique de la consultation (p. 91-103), M. S. a distingué typographiquement les interpolations.

Après avoir indiqué le plan et le contenu du Rituel d'après la recension complète et d'après l'abrégé (chap. III), M. S. en analyse la langue (chap. IV). Elle ne lui semble pas « fabriquée *ad hoc* ». On peut être d'un avis contraire (v. *Revue*, XVII, 317 ; XXV, 39) et le sentiment des anciens lexicographes juifs pèse peu dans la balance. Chose curieuse, elle présente — nous dirions : elle affecte — une allure archaïque et, d'autre part, elle a subi indéniablement l'influence de l'arabe et abonde en arabismes. Dans un glossaire de tous les mots difficiles, M. S. reprend et complète les recherches de Frankl et d'Epstein. Peu de ses nouvelles interprétations sont convaincantes et elles ne dissipent pas l'impression d'artifice que produisent tant de formes barbares.

Le chap. IV étudie la place du Rituel d'Eldad dans la littérature halachique. C'était le chapitre capital ; c'est malheureusement le plus maigre et le plus faible. M. S. repousse l'hypothèse d'une forgerie d'Eldad, parce qu'elle ne s'explique pas psychologiquement et que la littérature juive n'offre pas d'autre exemple de « l'invention d'un système halachique ». Nous connaissons pourtant des cas de halachot apocryphes, depuis les fausses citations du Yerouschalmi jusqu'aux impostures de Saül Berlin. M. S. estime que certaines règles du Rituel ne peuvent pas être dues à une fantaisie individuelle, parce qu'elles supposent de patientes observations anatomiques et reposent sur la longue expérience d'un peuple. Eldad n'a pas tout inventé (les faussaires n'inventent pas) ; il a voyagé, il a pu remarquer certains usages ; et puis, il suffit qu'il ait été... boucher.

D'après M. S., « le Rituel représente un corps de lois et de pratiques réellement observées à une certaine époque et dans une certaine contrée, quoique nous ne puissions pas dire quand ni où. Un système indépendant de halachot a pu se développer en dehors des centres juifs de la Babylonie et de la Palestine et, tout en étant basé sur la Mischna, prendre une physionomie nouvelle, due à une observation indépendante de l'anatomie animale et aux usages particuliers d'une certaine région ». Cette hypothèse ne suffit pas à expliquer l'origine du Rituel. Ainsi, la première partie a pour cadre les cinq règles de *schehita*, qui sont connues par la Mischna, mais qui ne sont formulées et groupées que par l'amora babylonien Samuel (*Houllin*, 9 *a*). Bien mieux, cette partie du Rituel est parallèle aux *Halachot Guedolot* ou *Pesoukot*. M. S. le montre lui-même, à la suite d'Epstein, et cette constatation infirme plutôt qu'elle ne confirme l'opinion de la constitution d'un rituel indépendant. M. S. veut à

la fois isoler le Rituel d'Eldad et le replacer dans la littérature halachique. Il lui cherche des affinités avec le Talmud Yerouschalmi et, dans ce but, il a recours — qui le croirait? — au pseudo-Yerouschalmi « récemment découvert » par S. Friedländer. A la vérité, il se tient sur ses gardes ; mais il lui importe peu « que cet ouvrage représente le texte original du *Séder Kodaschim* du Talmud de Palestine ou qu'il soit formé par une collection de citations prises dans les autres parties du Yerouschalmi ». Et si Friedländer y a ajouté des morceaux de son cru, cela importe-t-il peu ? Voyons le premier exemple de M. S. Eldad déclare la femme impropre à la *schehita* ; de même le Yerouschalmi de Friedländer. Mais Friedländer a pu s'inspirer des Tossafot, qui citent cette défense au nom des הלכות ארץ ישראל. Or, on sait que ce titre, où notre faussaire a flairé le Yerouschalmi, désigne les Halachot d'Eldad. Friedländer a démarqué Eldad sans le savoir ; étonnez-vous, après cela, que son Yerouschalmi concorde avec Eldad ! (Si l'on y regarde de plus près, on peut s'assurer que Friedländer a fabriqué son texte à l'aide du *Bêt Yossef*).

M. S. a dû remarquer lui-même que son argumentation était caduque, car il finit sans conclure, de même qu'au début de son ouvrage, il avait convenu qu'il n'était arrivé à aucun résultat positif. Si sa thèse est donc manquée, nous nous plaisons à reconnaître que, dans l'ensemble, l'étude est fort soignée et témoigne d'une application et d'une diligence méritoires. L'historique de la question, qui occupe le chap. I, est complet et précis ; on pourrait ajouter à la bibliographie une note d'Harkavy, *Revue*, VII, 195-196. L'édition des textes est faite avec le plus grand soin ; de copieuses notes forment un commentaire qui ne lève pas toutes les difficultés, mais qui contient de précieuses indications, notamment sur l'art vétérinaire. Nous ferons seulement observer qu'en fondant et juxtaposant les différents fragments de ce qu'il appelle la première recension, l'éditeur a estompé les caractères particuliers de chacun d'eux, notamment de celui de la Gueniza, sans obtenir un texte bien uniforme. — Dans le détail, nous n'avons que peu d'observations à présenter. P. 3, n. 13 : le passage n'est pas obscur ; les consultants veulent dire qu'ils vont reproduire seulement un extrait du Talmud d'Eldad. P. 6 : l'auteur expédie trop sommairement la théorie falacha de M. Epstein. P. 10, n. 30 : Azoulaï n'a pas été le premier à reconnaître dans les הלכות ארץ ישראל l'œuvre d'Eldad : il cite lui-même l'auteur des *Schiltê ha-Guibborim*, Josué Boaz (M. S. reproduit le texte de ce dernier, p. 14, n. 53). Nous ne sommes d'ailleurs pas convaincu que ce titre provienne d'une fausse résolution de l'abréviation א"ר, qui aurait signifié à l'origine אמר יהושע. Au moyen âge, on appelle « palestinien » ce qui est étranger ou étrange. P. 13 : le *Mordechaï* cite Eldad reproduit par R. Baruch. La citation ne se trouvant pas dans le *Séfer ha-Terouma*, M. S. suppose qu'elle est empruntée au *Séfer ha-Hochma* (perdu) de Baruch b. Samuel de Mayence (n. 52, effacer *1878 p. 42* et *108*). Il est plus naturel de penser que le *Séfer ha-Terouma*, qui cite d'ailleurs Eldad (*Hilch. Schechita*, n° 8), avait également la citation reproduite par le *Mordechaï*. P. 45, sur שגיה, v. encore Eppenstein, dans *Revue*, XLVII, 53. — P. 47, n. 72 *a* : le texte d'*Or Zaroua*, qui paraît se couvrir avec une assertion de Haï, citée dans le *Yohasin*, éd. Filipowski, p. 206 *a*, ne dit pas que les Halachot de Yehoudaï sont nées dans un pays étranger, mais qu'elles sont restées inconnues pendant cent ans en Babylonie ; elles avaient, sans doute, été envoyées par le Gaon à une communauté du dehors (v. Halévi, *Dorot Harischonim*, III, 191). — P. 60, n. 26 : le fragment ms. cité (il faut lire ומפר' au lieu de ואפי', qui ne donne aucun sens) est tiré du *Semag*, II, 63. Dans le même paragraphe, un peu plus loin, Moïse de Coucy dit : ואותו חכם שכתב הלכות ארץ ישראל אמר כמה

חומרות מדעתו; il paraît distinguer les הלכות א"ר du כתב דרבי אלדד הדני.

En appendice, M. S. publie un autre fragment de la Gueniza, contenant une partie de la consultation de Cémah Gaon sur Eldad et s'efforce, à l'aide, de ce document inédit et du texte reproduit par le *Schalschélet hà-Kabbala* de dégager les interpolations de cette consultation. Il est curieux que le nouveau fragment ne dise pas que le Sambation ne coule pas le samedi; peut-être M. S. aurait-il pu indiquer l'absence de ce trait caractéristique comme une confirmation de l'hypothèse, au premier abord singulière, de D. Kaufmann sur l'origine du nom de ce fleuve (*Revue*, XXII, 285-287; cf. A. Kaminka, *Scheëltot*, Heft I, N° 1, n. 20). Après un commentaire soigné de ce texte, M. S. en publie un autre de la même provenance, mais plus petit et moins important, et dresse, pour finir, une liste de *corrigenda* des textes publiés par MM. Epstein et Müller.

Sans avoir fait avancer la question de l'origine du Rituel, M. S. a versé au débat de nouveaux matériaux et a su mettre en œuvre ceux que l'on connaissait déjà.

Schmidt (A.). Nye Fund. De hetitiske fund i Lilleasien. Israelitiske fund fra Esras og Nehemias' tid. Copenhague, 1908; in-8° de 42 p. Kr. 0,75.

Schmidt (K.). Die Semiten als Träger der ältesten Kultur Europas. Gleiwitz, 1908; in-8° de VII + 190 p.

Schulte (A.). Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments nebst dessen Typen überstzt und kurz erklärt. Paderborn, Schöningh, 1908; in-8° de VIII + 208 p. M. 3.60 (Wissenschaftliche Hausbibliothek. I. Reihe. Theologische Lehrbücher, XXX).

Schulz (A.). Doppelberichte im Pentateuch. Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Fribourg-en-B., Herder, 1908; gr. in-8° de VIII + 96 p. M. 2,80 (Biblische Studien, éd. Bardenhewer, XIII, 1).

Schwartz (A.). Das Verhältnis Maimuni's zu den Gaonen. Leipzig, G. Fock, 1908; gr. in-8° de LXXIX p. (Tirage à part de « Moses ben Maimon »).

Voir à Moses ben Maimon.

Schwarz (B.). Júszuf al-Baszir al-Kitâb al-Muhtavi ezmunkájának XV. fejezete, Tóbia b. Mózes héber fordításával. Thèse. Budapest, 1907; in-8°.

Le chap. XV du *Kitâb al-Muhtavi* de Joseph al-Bacir, avec la traduction hébraïque de Tobia b. Moïse, édité pour la première fois avec traduction et commentaire.

Schwartz (I.). L'amour de l'étranger. Sermon prononcé au Temple israélite de Bruxelles le 7e jour de Pessach 5668 (22 avril 1908). Bruxelles, impr. Ve Michel Van Danzig, 1908; in-8° de 23 p.

Seeberg (A.). Die Didache des Judentums und der Urchristenheit. Leipzig, Deichert, 1908; gr. in-8° de VI + 122 p. M. 3,50.

Retrouve partout la Didachè et lui attribue une trop grande influence. Matériaux utiles.

Segre (A.). Ebrei, industria e commercio in Pisanei secoli decimosettimo e decimottavo. Pise, impr. Mariotti, 1907; in-8° de 11 p. L. 2.

Sellin (E.). Das Rätsel des deuterojesaianischen Buches. Leipzig, Deichert, 1908 ; gr. in-8° de IV + 150 p. M. 3.

Solution de l'énigme : L'auteur a composé vers 561 les morceaux du « Serviteur de Dieu », qui était alors Yoyachin. Il les a insérés en 539 dans son livre (Isaïe, XL et s.) en les appliquant à Israël.

Sellin (E.). Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. Leipzig, Deichert, 1908 ; gr. in-8° de IV + 82 p. M. 1,50.

Sellin (E.). Die Schiloh-Weissagung. Leipzig, Deichert, 1908 ; gr. in-8° de 22 p. M. 0,60 (Tirage à part des « Theologische Studien Theodor Zahn... dargebracht »).

Sépher ha-Zohar (Le Livre de la splendeur), doctrine ésotérique des Israélites, traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par Jean de Pauly. Œuvre posthume, entièrement revue, corrigée et complétée, publiée par les soins de Émile Lafuma-Giraud. III. Paris, Leroux, 1908 ; in-8° de 493 p.

Ce tome va de *Schemot* à *Mischpatim* (f° 2*a*-26*a*). Un supplément de 8 p. non paginées contient une note sur les « Idra » et une autre sur la « Schekhina ».

Serner (I. N.). Anmärkingen till bibelkommissionens öf versätting of gamla Testamentet. Göteborg, 1908 ; in-8° de 159 p.

Service of the Synagogue. A new edition of the festival Prayers with an English translation in prose and verse by A. Davis and Herbert M. Adler. Vol. IV : Tabernacles. Londres, Routledge, 1908. 3 s. 6 d.

Seton (E. T.). The natural History of the Ten Commandments. New-York, 1907 ; in-8° de 78 p.

Sevensma (T. P.). De ark Gods, het oud- israelitische heiligdom. Amsterdam, impr. J. Clausen, 1908 ; gr. in-8° de XI + 166 p.

Sieffert (F.). Die Heidenbekehrung im Alten Testament und im Judentum. Gr. Lichterfelde, Runge, 1908 ; in-8° de 48 p. M. 0,50 (Biblische Zeit- und Streitfragen, IV, 3).

Silberstein (S. J.). Remedial laws for deserted wives, proved by the real spirit of the written laws of Moses, as well as of the oral laws of Judaism, the Talmud and Rabbinical translations. Also a thesis upon Chaliza. New-York, 1907 ; in-8° de 62 p.

Singer (I.). Christ or God. New-York, Singer C°, 1908.

Cette brochure de l'éditeur de la *Jew. Encyclop.* contient 4 courts articles : Unitarianism or Monotheism ? Christ or God ? Agnostic, Jew or Monotheist ? Jewish Misery in New-York.

Singer (S.). The literary remains of the Rev. Simeon Singer. I. Sermons. Selected and edited with a Memoir by Israel Abrahams. — II. Lectures and adresses. — III. Sermons to children. With an appreciation by Lily H. Montagu. Londres, Routledge, 1908. 4 s. 6 d. chaque.

Nous avons lu le 3e volume ; ces sermons adressés à la jeunesse sont exqui d'esprit et de sentiment, d'enjouement et de grâce. Rarement on a, du haut

d'une chaire, parlé aux enfants avec plus de cordialité et de délicatesse. Une « appréciation » enthousiaste de Mrs. Montagu révèle la sympathie fascinante qui se dégageait de cette personnalité et de cette éloquence.

Slouschz (Nahum). Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères. Introduction à l'histoire des Juifs et du judaïsme en Afrique, Paris, Leroux, 1908 ; in-8° de 473 p. 12 fr. (Archives Marocaines, t. XIV).

L'ouvrage a paru aussi en deux volumes, — deux thèses de doctorat ès-lettres : *Les Hébraeo-Phéniciens, introduction à l'histoire de la colonisation hébraïque dans les pays méditerranéens ;* in-8° de 205 p. *Judéo-Hellènes et Judéo-Berbères, recherches sur l'histoire des Juifs et du judaïsme en Afrique ;* in-8° de 272 p. Sur le tout voir le compte rendu de M. Ch. Fossey, dans la *Revue critique* du 15 avril 1910, 265-270, et la polémique qui s'en est suivie dans les n^os^ suivants de cette revue (n^os^ des 19 mai, 2 et 9 juin).

Smend (R.). Voir à Müller (J.).

Smith (G. A.). Jerusalem, the topography, economics and history from the earliest times to A. D. 70. Londres, Hodder, 1908 ; 2 vol. in-8° de 518 et 648 p., cartes et grav. 24 s.

Smith (J. M. P.). Books for Old Testament study. Chicago, The University of Chicago Press, 1908 ; gr. in-8° de 70 p.

Smith (W. R.). The Prophets of Israel and their place in history. With introduction and additional notes by T. K. Cheyne. Second cheaper ed. New-York, 1907 ; in-8° de 446 p.

Smith (W. R.). Lectures on the Religion of the Semites. First series. The fundamental institutions. New edition. New-York, 1907 ; in-8° de 507 p.

Sorani (G.). Israeliti impiccati o bruciati vivi in Roma dal XVI al XVIII secolo dal Santo Ufficio perche non vollero rinnegare la fede avita. Casale, Rossi, 1908 ; in-8° de 15 p.

Staerk (W.). Amos, Nahum, Habakuk. Leipzig, Hinrichs, 1908 ; gr. in-8° de ix + 25 p. M. 1. (Ausgewählte poetische Texte des Alten Testaments in metrischer und strophischer Gliederung, zum Gebrauch in Vorlesungen und Seminarübungen und zum Selbststudium. 2. Heft).

Staerk (W.). Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1908 ; gr. in-8° de vi + 240 p. M. 8.

Staerk (W.). Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im VI. und V. Jahrhundert v. Chr., sprachlich und sachlich erklärt. Bonn, Markus et Weber, 1908 ; in-8° de 16 p. M. 0,60 (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Uebungen, herausg. von H. Lietzmann, 32).

Staerk (W.). Die Anfänge der jüdischen Diaspora in Aegypten. — Perles (F.). Zur Erklärung der Testamente der zwölf Patriarchen. — Ungand (A.). Aus den neubabylonischen Privaturkunden. — Herzfeld (E.). Herbaraufnahmen aus Kal'at Serkat-Assur. Berlin, Peiser, 1908 ; in-4° de 37 p. à 2 col.

M. Staerk, qui a donné deux éditions manuelles des papyrus araméens d'Éléphantine, expose dans cette étude l'intérêt historique de ces documents. De la requête des *cohanim* à Bagoas, il résulte que la communauté juive d'Éléphantine était d'une certaine importance numérique, qu'elle avait un temple à elle avec un culte et un clergé organisés. Comme ce temple existait au moment de l'invasion de Cambyse en Égypte, la colonie juive devait déjà être considérable au VIe siècle. Nous pouvons encore remonter plus haut. Hérodote nous apprend que Psammétich Ier (663-612) avait placé une garnison à Éléphantine; parmi ces colons militaires pouvaient se trouver des Juifs. Cette conjecture est confirmé par la Lettre d'Aristée, qui nous apprend que Psammétich (II, vers 600) eut des auxiliaires juifs dans sa lutte contre les Éthiopiens. C'est ce que M. I. Lévi a déjà dit ici même, *Revue*, LV, 44. La colonie juive d'Éléphantine n'était pas isolée en Égypte : Isaïe, XIX, 18, montre qu'il y avait dans ce pays plusieurs communautés qu'on pouvait considérer comme « les points de cristallisation » d'une grande Diaspora. On comprend mieux ainsi qu'après le meurtre de Guedalia, beaucoup de Juifs se soient réfugiés tant dans la haute que dans la basse Égypte (Jérémie, XLIV; cf. XXIV, 8). — Ces colonies restèrent en relations avec la mère-patrie, ainsi que l'attestent nos papyrus. Si les prêtres d'Éléphantine s'adressent à Bagoas et aux Samaritains, ce n'est pas qu'ils eussent rompu avec le clergé de Jérusalem, puisque c'est à lui qu'ils avaient fait appel la première fois. Mais pourquoi les Jérusalémites avaient-ils fait la sourde oreille? C'est d'abord parce qu'ils n'avaient pas pu obtenir gain de cause pour les colons : le gouvernement perse craignait d'exciter à nouveau le fanatisme des prêtres égyptiens en autorisant le rétablissement du culte sanglant (et, en effet, cette restriction semble avoir été maintenue). C'est ensuite parce que le grand-prêtre Yohanan venait d'entrer en conflit avec Bagoas et qu'il était mal placé pour faire rendre justice aux requérants. Non seulement le clergé de Jérusalem ne voyait aucune concurrence dans le temple des Juifs d'Éléphantine, mais encore ceux-ci se sentaient en communion d'idées religieuses avec leurs frères de la métropole. Sauf sur ce dernier point, où il abuse de l'argumentation *a silentio* — c'est le cas d'employer ce terme — l'exposé de M. St., d'ailleurs clair et bien présenté, n'est pas très neuf; il réunit et combine les opinions de Nöldeke, Gunkel, Smend et autres. Encore l'interprétation des papyrus a-t-elle fait quelques progrès depuis l'apparition de ce travail. La bibliographie n'est pas, ou n'est plus complète ; il y manque l'étude de M. Barth dans le *Jahrbuch der Jüd.-liter. Gesellschaft*, IV, les notes de M. Chajes dans la *Rivista Israelitica* et d'autres articles parus dans des revues françaises (P. 2 *a*, n. 1, la *Revue des Études juives* est confondue avec la *Revue sémitique*).

M. St. a intitulé son étude : « Les commencements de la Diaspora juive en Égypte » ; mais nous ne savons pas s'il y a filiation entre la colonie juive du Ve siècle et la diaspora égyptienne de l'époque alexandrine. Lui-même est d'ailleurs tenté d'admettre que la communauté d'Éléphantine a disparu, victime du fanatisme égyptien, au moment où s'est écroulée la domination perse.

R. H. Charles vient de publier une édition critique et une traduction des Testaments des Douze Patriarches. M. F. Perles a profité de cette publication pour proposer une série d'explications nouvelles sur le texte de cet apocryphe. Il est constant que les Testaments ont été composés en hébreu. Or, Charles a montré que les deux classes de manuscrits du grec représentent deux recensions de l'original ou plutôt deux traductions différentes du même original. M. P. rend ce résultat assuré en retrouvant, pour plusieurs passages, le mot hébreu qui a pu être compris de deux manières. Ainsi, dans le Testa-

ment de Gad, v, 4, les mss. grecs oscillent entre ὁ φόβο τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν αὐτῷ et νικᾷ τὸ μῖσος. M. P. suppose que l'original portait יראת יהוה שולטת בו (l'auteur des Testaments n'écrivait sans doute plus le tétragramme; de plus, le grec traduit plutôt אלהים). Cet exemple montre en même temps que la langue de notre apocryphe était voisine de l'hébreu de la Mischna. M. P. l'établit encore par d'autres passages; l'auteur emploie ברכה (dans le sens de prière), ממון « argent », פט־רה « mort », et même des expressions aussi récentes que למד חובה, (בזמה) נשטף et שמש « être l'élève de quelqu'un », ce qui ne laisse pas d'étonner un peu, quoique la langue de Sira soit déjà bien moderne. Ailleurs, M. P. ajoute quelques nouveaux parallèles tirés de la littérature rabbinique; celui du Test. hébreu de Nephtali, III, 13, חלום הוא לא יעלה ולא יוריד, a été, depuis, signalé aussi, avec deux autres, par L. Ginzberg (*Rivista Israelitica*, VI, 13 et s.), qui a retrouvé, de plus, une citation, sans doute indirecte, du Testament de Benjamin dans le צרור המור d'Abraham Saba. Sur le פר תורין du fragment araméen du Testament de Lévi (M. P. suppose que l'original portait, à la syriaque, פרא דתרין), v. I. Lévi, dans *Revue*, LIV, 168.

Quelques-unes des restitutions de M. P. nous paraissent définitivement acquises; toutes témoignent de sa virtuosité dans un domaine où il est passé maître.

Les deux autres études de ce fascicule intéressent, l'une la littérature de la Babylonie ancienne, l'autre la flore de la Babylonie moderne.

STÆHELIN (F.). Probleme der israelitischen Geschichte. Habilitationsschrift. Bâle, 1907; in-8° de 34 p.

STÆHELIN (F.). Israel in Aegypten nach neugefundenen Urkunden. Vortrag. Bâle, Helbing et Lichtenhahn, 1908; in-8° de 24 p. M. 0,40.

STAHN (H.). Die Simsonsage. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter, 13-16. Goettingue, Vandenhœck, 1908; in-8° de v + 81 p. M. 2,40.

Après un historique de la question et un examen du texte (Juges, XIII-XVI), où des observations fondées coudoient des conjectures arbitraires, telle que la lecture וַיִּרָאוּ pour ויראו אותו dans XVI, 24, l'auteur caractérise le récit au point de vue littéraire. Ce récit se compose de divers épisodes juxtaposés comme se suivent les scènes d'un drame et il est rédigé aussi sous une forme dramatique de manière à faire effet. Les invraisemblances du fond montrent que ce récit n'est pas une histoire, mais une légende, ou plutôt des légendes où tel motif reparaît plusieurs fois.

Telle est la forme de la légende; quel en est le fond? Pour répondre à cette question, M. St. cherche des motifs parallèles dans les autres religions et mythologies, suivant la méthode de Max Müller. Il reprend en gros, mais corrige et modifie dans le détail, l'interprétation de Steinthal (*Die Sage von Simson*, dans sa *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* II, 1862). Mais d'abord, il écarte trois traits de la légende, qui relèvent du folklore étiologique: l'exploit de la mâchoire doit servir à expliquer le nom de Ramat Lehi, la prière exaucée du héros explique le nom d'une source En hakorê, et l'enlèvement des portes de Gaza celui d'une porte de Hébron (Porte de Gaza ou Porte Forte). M. St. ne connaît pas le travail de M. Vernes, *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible*.

Mais d'autres motifs nous révèlent la nature de Samson. Le héros tue un lion. Or, le lion est le symbole du soleil; des divinités solaires sont repré-

sentées sous la forme de lions : Nergal, Ninib, Ra, Baal, Kronos, Dionysos, Apollon, Hercule. (Le motif signifierait donc que le soleil devient l'ennemi de son propre symbole et tue le lion en cessant de brûler la terre !) Dans l'énigme de Samson, le miel sort du lion. De même Dionysos et Aristée dispensent le miel. Entendez que le soleil, lorsqu'il se trouve dans le signe du Lion, favorise la production du miel. — Il nous semble que ces deux motifs manquent de cohérence. — Samson lâche dans les champs des Philistins des renards portant des torches dans leurs queues. C'est un souvenir d'un rite qui se célébrait aussi chez les Romains (Ovide, *Fastes*, IV, 679 et suiv.) et qui symbolise l'incendie des blés par le soleil. Samson a de longs cheveux. Les cheveux sont les rayons du soleil : les divinités solaires sont représentées avec une longue chevelure (Dionysos, Hélios, Apollon) et la chute des cheveux figure le coucher du soleil. Samson est donc un représentant du soleil et son nom signifie « le solaire » ou « le petit soleil ». Il constituait primitivement une divinité chananéenne, car les Chananéens pratiquaient le culte du soleil (Baal).

Ce résultat acquis, certains traits de la légende de Samson peuvent encore être considérés avec vraisemblance comme solaires. La naissance de Samson rappelle la conception sans père (?) du dieu soleil, comme l'Antre d'Etam dans lequel il séjourne, les cavernes des légendes de Dionysos, d'Apollon, de Hélios. Son enchaînement, qui figure l'affaiblissement du soleil pendant l'hiver, se retrouve dans la légende d'Hercule. Son aveuglement s'explique de même, le soleil étant comparé à un œil. Samson ébranle les deux colonnes du temple de Dagon, et les deux colonnes sont les attributs des dieux solaires (colonnes d'Hercule) ; le motif signifie que le soleil, quand il disparaît le soir, abat les colonnes qui portent le ciel. Enfin, les amours de Samson rappellent que les dieux solaires, Baal notamment, sont adonnés à la volupté ; l'histoire de Samson et de Dalila est parallèle à celles de Ra et Isis, Hercule et Déjanire, Siegfried et Krimhilde.

Pour d'autres thèmes de la légende, l'interprétation solaire n'est que possible : la production d'une source — les sources sont vouées à des dieux-solaires — ; la lutte avec une mâchoire d'âne — l'âne est en rapport avec les dieux-soleils — ; le jeu de Samson dans le temple de Dagon — Apollon et Hercule sont des musiciens — ; son esclavage — Apollon et Hercule sont esclaves — ; sa taille gigantesque — Hercule, Atlas — ; la mort de sa femme dans les flammes — Sémélé, Didon, Brünehilde.

M. St. se pose alors — un peu tard — cette question : peut-on identifier les légendes de peuples différents ? Il répond que Canaan a subi l'influence tant de la Babylonie que de l'Égypte et a agi à son tour sur la Grèce (il ne paraît pas au courant des récentes découvertes en Palestine). On est en droit d'admettre une migration des légendes, ou plutôt des motifs légendaires.

Dans un dernier chapitre, M. St. montre comment Samson, de dieu solaire, est devenu un héros humain. Cette métamorphose s'est produite sous l'influence de la religion yahvéiste et des circonstances politiques. Samson se transforma ainsi en ennemi des Philistins vers l'époque de David, quand les Philistins ne furent plus redoutés des Israélites. La rédaction de la légende est antérieure au Deutéronome.

La thèse de M. St. est fort bien conduite et assez séduisante. Mais dès qu'on ferme le livre, on devient sceptique.

Stearns (W. N.). Fragments from Graeco-Jewish writers, collected and edited with brief introductions and notes. Chicago, University Press, 1908 ; in-12° de IX + 126 p.

STECKELMACHER (M.). Widerlegung des Sendschreibens des Dr. D. Hoffmann, Rektor am Rabbinerseminar in Berlin, über den von dem Gr. Bad. Oberrat der Israeliten herausgegeben Gebetbuchentwurf und die zugehörige Denkschrift. Mannheim, Vereinsdruckerei, [1907]; in-8° de 73 p.

STEIN. Das Buch Hiob. Ein Vortrag. Berlin (Francfort, Kauffmann), 1908; in-8° de 26 p. M. 0,60.

STEINFÜHRER (W.). Das Magnificat Luc 1 identisch mit Psalm 103. Ein sprachwissenschaftlicher Beleg. Neubrandenburg, 1908; in-8° de VIII + 343 p.

STEINTHAL (S.). Die Hygiene in Bibel u. Talmud. Ein Vortrag. Berlin, H. Steinitz, [1907]; in-8° de 31 p. M. 0,80.

STERN (J.). Dr. Salomon Rubin, sein Leben und seine Schriften. Cracovie, Wetzstein (Stuttgart, impr. Kohlhammer), 1908; in-8° de 60 p., portr.

STERN (J.). Wirtschaftliche Beiträge zur Kolonisierung der jüdischen Emigranten aus den östlichen europäischen Ländern. Mähr.-Schönberg, chez l'auteur, 1908; gr. in-8° de 14 p.

STERN (M.). Grundriss zur Geschichte der Juden und ihrer Literatur. In tabellarischer Form bearbeitet. 5. u. 6. verb. Aufl. Berlin, 1908; in-8° de 68 p. M. 1.

STERNBERG (G.). Die Ethik des Deuteronomiums. Berlin, Trowitzsch, 1908; gr. in-8° de 99 p. M. 2,60.

STIEGLITZ (M.). Die zerstreuten Baraitas der beiden Talmude zur Mischna Berachot. Dissertation de Berne. Francfort-s.-M., L. Golde, 1908; in-8° de IX + 31 p.

Si les *baraïtot* citées par le Talmud de Babylone et par celui de Jérusalem éclairent et complètent, souvent de la manière la plus heureuse, soit la Mischna soit les autres recueils tannaïtiques, leur groupement et leur confrontation entre elles et avec la Mischna constituent un des côtés les plus intéressants de l'histoire de la halacha. M. S. a vu que c'était un travail à entreprendre et a tenté un essai, mais cet essai ne saurait être proposé comme modèle. L'auteur ne paraît pas préparé pour cette tâche. Son Introduction, qui coupe court, on ne sait pourquoi, oriente suffisamment le lecteur sur la nature des *baraïtot*, mais ne le renseigne, et pour cause, ni sur la méthode qu'il a suivie, ni sur la critique qu'il a appliquée. M. S. s'est borné, pour chaque mischna du traité de Berachot, à mettre bout à bout les *baraïtot* et fragments de *baraïtot* de l'un et de l'autre Talmud, en consignant en note les variantes des *Dikdouké Soferim*. C'est tout. Toutes les *baraïtot* ont-elles été recueillies? Tous les textes parallèles ont-ils été consultés? On peut en douter. Les matériaux fussent-ils complets, il resterait à les mettre en œuvre, à les replacer dans leur contexte, à les expliquer, à en discuter les divergences. Il est inutile d'insister. Le *Corpus Tannaiticum* préparé par la « Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft der Judentums » exaucera le vœu de l'auteur, qui souhaite que d'autres perfectionnent son travail en en comblant les lacunes et en en corrigeant les erreurs. Il faut lui rendre cette justice qu'il s'est rendu justice, et lui savoir gré de sa bonne idée et de ses bonnes intentions.

Strack (H. L.). Einleitung in den Talmud. Vierte, neubearbeitete Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1908; gr. in-8° de viii + 182 p. M. 3,20 (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin. Nr. 2).

La succession assez rapide de quatre éditions et les appréciations élogieuses des savants les plus compétents (v. par exemple *Revue*, XLI, 290-292; LVII, 140-149) attestent la valeur de cet ouvrage et sa faveur auprès du public et de la critique. Combien M. Str. serait-il encore plus sûr du succès et plus proche de son but s'il se contentait moins de remplacer les descriptions par des références ? Ce livre est un précieux manuel bibliographique, mais sans doute n'est-il pas destiné uniquement aux rats de bibliothèques. Qu'on lise, par exemple, le paragraphe consacré aux « petits traités » : il ne contient que des titres d'ouvrages. Mais cette méthode est encore plus sensible si l'on compare le chap. x (*Zur Charakteristik*) et le chap. xii (*Literatur*): le premier a 18 pages, presque toutes de citations, le second en a 36, et encore faudrait-il y ajouter la place occupée par la bibliographie dans le reste de l'ouvrage. Nous demanderions un peu plus de « caractéristique », sinon un peu moins de « littérature ».

Le chap. viii (Histoire du Talmud) est bien maigre : une page de généralités et seulement sur la censure. M. Strack aurait pu utiliser, sur les destinées du Talmud, l'article de Graetz (*Monatsschrift*, XXXIV, 529) et, sur l'histoire du texte, les travaux de Brüll (*Jahrbücher*, III) et de M. Jastrow (*The history and the future of the text of the Talmud*, dans les *Publications of the Gratz College*, I, Philadelphie, 1897, p. 77-103). C'est parce que nous tenons ce livre en haute estime, que nous nous permettons de signaler à l'auteur ces perfectionnements nécessaires à notre avis.

Les précédentes éditions contenaient un chapitre sur les Midraschim halachiques, qui a disparu maintenant. Qui nous donnera une Introduction au Midrasch ?

Streitberg (W.). Die gothische Bibel. Erster Teil : Der gothische Text und seine griechische Vorlage mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen, sowie den kleineren Denkmälern als Anhang. Heidelberg, 1908; in-8° de lxvi + 484 p. (Germanische Bibliothek, Zweite Abteilung : Untersuchungen und Texte, III, 1).

Szabolcsi (M.). Hitoita Izsák ben Abrahám Troki Chizuk Emunája nyomán összeállikotta és beveretessel ellátta. Budapest, éd. du « Egyenlöség » (impr. Brózsa Ottó), 1908; in-8° de vi + 96 p.

Controverse d'après le *Hizzouk Emouna* de Troki. Ce n'est pas un ouvrage scientifique, une traduction du *Hizzouk*, mais comme une édition abrégée et pratique pour défendre le judaïsme contre les missionnaires. C'est le premier effort en hongrois pour combattre les conversions et les baptêmes. La verve et le brio caractérisent ce brillant petit volume du célèbre journaliste hongrois. — *J. W.*

Szczepanski (L.). Nach Petra und zum Sinai. Zwei Reiseberichte nebst Beiträgen zur biblischen Geographie und Geschichte. Innsbruck, 1908; gr. in-8° de xx + 597 p., 2 cartes. M. 5,20 (Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck, 2).

(*A suivre.*)

Maurice Liber.

Kropat (Arno). **Die Syntax des Autors der Chronik** verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XVI). Giessen, 1909, Töpelmann ; in-8° de VI + 94 p. 4 Mark.

Le présent ouvrage a pour but, comme l'auteur l'indique dans sa préface, de préciser les différences syntactiques entre le style de l'auteur des Chroniques et celui des sources où il a puisé. M. Kropat s'est occupé de l'emploi, du nombre, des temps, des particules, de l'accord entre les membres de phrase et de la construction des propositions, etc. Ces diverses questions sont réparties en trois chapitres dont le premier est intitulé : « la proposition simple nue », c'est-à-dire qui traite du sujet et du verbe sans compléments ; le second : « la proposition simple habillée », c'est-à-dire augmentée de compléments ; le troisième : « la proposition complexe », c'est-à-dire où les membres de phrases forment eux-mêmes des propositions.

L'auteur fait preuve d'une précision, d'une netteté et d'une justesse d'esprit auxquelles on doit rendre hommage. Lorsqu'il critique les opinions des grammairiens ou des exégètes antérieurs, il a presque toujours raison, et les règles qu'il établit sont fondées sur une observation exacte et une saine appréciation des textes. Il ne suffit pas, comme le dit très justement M. Kropat, d'assembler mécaniquement des matériaux, il faut savoir les classer. Nous signalerons, à titre d'exemples, les paragraphes sur la place des pronoms personnels (p. 25-26), sur l'emploi de la négation après un pronom personnel (p. 31-32), sur la place des nombres (p.50), etc. A la fin de son travail (p.72-75), M. Kropat en résume les résultats. Il montre notamment que les mémoires de Néhémie et d'Esdras ont un style qui s'écarte de celui des Chroniques et que ceux de Néhémie ont un caractère archaïque. Un appendice explique un certain nombre de passages des Chroniques et d'Esdras-Néhémie, que l'auteur a cités dans le cours de son ouvrage. Parfois M. Kropat propose des corrections, presque toujours très plausibles.

Sur quelques points de détail nous aurions à présenter des observations : P. 3, אֹתוֹ, devant un substantif, est, dans la Mischna, l'équivalent d'un pronom démonstratif. Il y a donc insistance. *Ibid.* ונתנה (Gen., 29, 27) est sûrement la 1re personne pluriel du cohortatif *qal*, et non pas la 3e personne féminin du parfait *nifal*. En effet, le verbe, étant précédé d'un impératif, doit être lui-même à l'impératif (cohortatif), étant donné qu'il y a changement de personne (voir notre article, *Revue des Etudes juives*, XXXV, p. 107 et suiv.).

Les exemples que M. Kropat cite du désaccord entre le verbe actif au singulier et le sujet au pluriel ne sont pas probants, car dans Job, 1, 20 ; Hab., 3, 17 ; Is. 59, 12, les mots poétiques בהמות, שדמות, חטאת ont la forme du pluriel, mais sont considérés comme des singuliers (cf. *Revue*,

XXIV, p. 109, note 4). Il y a là une question de morphologie plus que de syntaxe, et l'on ne peut pas comparer ces exemples au pluriel prosaïque מצות.

P. 5. Dans I Chr., 26, 31, לחברוני, après le même mot employé deux fois, paraît dû à un entraînement du copiste. — *Ibid.* Il aurait été bon de faire remarquer que le *lamed* est particulièrement employé avec כל, de sorte que לכל se met pour כל.

P. 20. ונעמדך (II Chr., 10, 4) est un cohortatif et non un imparfait simple. Avec les suffixes on ne peut pas distinguer l'un de l'autre. ויעלה (*ib.* 16, 3) est un jussif, quoiqu'il ne soit pas apocopé ; de même ויתן (*ib.* 18, 5], וישב (*ib.* 30, 6 et 8) est par sa forme même un jussif.

P. 24. Mettre אֶעֱשֶׂה pour אַעֲשֶׂה.

P. 40. הרג avec ב se rencontre dans II Rois, 17, 25.

P. 46. C'est une règle générale que le pronom démonstratif ne prend pas l'article après le suffixe pronominal et il aurait fallu renvoyer à G. K. § 126 *y*.

P. 48 et 54. אֵפוד peut très bien être à l'état construit ; le *céré*, étant pour un *hataf segôl*, subsiste à l'état construit ; cf. אֵבוס (Is., 1, 3).

P. 64. Il est douteux que l'auteur des Chroniques emploie une construction mixte, c'est-à-dire que le sujet ait une préposition parce qu'il pourrait aussi être complément. Dans כי יומם ולילה עליהם במלאכה (I Chr., 19, 33 *b*) on peut sous-entendre après עליהם le verbe להיות et traduire : « Car jour et nuit il était obligatoire pour eux (d'être) au travail ». Quant à Esdras, 3, 3, les mots כי באימה עליהם מעמי הארצות n'ont aucun rapport avec le contexte, car les difficultés suscitées par les adversaires des Israélites ne sont mentionnées qu'au chapitre IV. Il est à noter, en outre, que le mot אימה ne se retrouve pas dans les Chroniques, Esdras et Néhémie. Il est donc probable que le texte est altéré.

P. 79-80. M. Kropat veut supprimer le *vav* de ובא (II Chr., 24, 11), parce que les Chroniques n'emploient pas le *vav* apodotique devant un verbe ; mais ici il s'agit d'une phrase commencée par ויהי, ce qui n'est pas le cas pour les exemples du § 32. Il n'en est pas moins vrai que ובא devant un futur itératif précédé du vav est peu admissible. A notre avis, il faut lire וַיָּבֹא et ponctuer וַיִּשְׁאֵהוּ, וַיִּעְרוּ, וַיִּשִׁיבֵהוּ.

La seule question importante où nous soyons en désaccord avec l'auteur, c'est celle du vav consécutif. M. Kropat paraît croire qu'entre le vav ordinaire (copulatif) et le vav consécutif il y a une différence essentielle, et qu'on peut à volonté employer l'un ou l'autre. C'est ce terme de vav consécutif, tout à fait impropre, qui nous semble avoir égaré M. Kropat. Dans le Pentateuque et les livres historiques anciens la règle est que, si un verbe à l'*indicatif* est précédé immédiatement de la conjonction « et », on emploie le parfait, c'est-à-dire le temps suffixé, dans le sens du futur, et l'imparfait, c'est-à-dire le temps préfixé, dans le sens du passé (cf. *Revue*, t. XXVI, p. 47). Les mémoires de Néhémie se conforment à cette règle ; par conséquent, lorsqu'on trouve dans Néhémie, 3, 35, ופרץ, qui se rapporte au futur, il n'y a qu'à y voir un temps suffixé

ayant le sens du futur et le vav est dit consécutif. L'écrivain ne pourrait s'exprimer autrement, puisque le verbe est précédé de la conjonction *et*. Il est inutile de chercher un passé prophétique. Il en est de même dans II Chr., 18, 11 = I Rois, 22, 12. Toutefois il est à remarquer que ונתן est irrégulier, car on aurait attendu, après un impératif, le jussif וירתן, comme cela est au v. 5 (= I Rois, 22, 6) et non l'indicatif. Dans I Chr., 9, 26 le verbe והיו a le même sens que יהיו au v. 24. — Dans I S., 1, 3, le verbe ועלה doit se traduire : « et il montait », non pas « et il monta ».

Le vav est donc consécutif, c'est-à-dire que le verbe a le sens de l'imparfait. De même I, 23, 32, le sens indique l'imparfait et non le parfait et l'on traduira « et ils gardaient » ou « et devaient garder ».

M. Kropat peut avoir raison de dire (p. 21 *a*) que le parfait a quelquefois le sens itératif. Dans ce cas il est employé exceptionnellement comme le verbe précédé de la conjonction *et*. Cela n'empêche pas les verbes suivants, qui sont précédés de la conjonction *et*, d'avoir le *vav* soi-disant consécutif.

Il nous sera permis aussi de nous étonner que M. Kropat paraisse ignorer la *Revue des Études juives*. Il ne cite jamais les articles où nous avons traité des questions dont il s'occupe, par exemple, l'emploi du *lamed* pour le complément direct en araméen (p. 35), celle de יום avec le nombre ordinal (p. 57).

Nous n'en reconnaîtrons pas moins que l'étude de M. Kropat est une œuvre de grand mérite, et nous souhaitons que l'auteur continue dans la voie où il s'est engagé. Bien des livres de la Bible devraient être l'objet de recherches aussi approfondies et aussi fécondes.

MAYER LAMBERT.

RATNER (B.). ספר אהבת ציון וירושלים **Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Quellen ediert, mit kritischen Noten und Erklärungen versehen**. Traktat Joma. Wilna, 1909 ; in-8° de 118 p. [1].

Les volumes de l'ouvrage de M. Ratner se succèdent avec une heureuse régularité, grâce au zèle et au dévouement de l'auteur, grâce aussi aux subventions de la Zunz-Stiftung, de la Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums et de l'Alliance israélite. Cette fois, c'est le traité de Yoma que nous avons sous les yeux ; pour les 31 colonnes du Talmud de Jérusalem sur ce traité (38 *c*-45 *c*), nous avons 108 pages de gloses et d'explications, outre les 10 pages d'additions et de rectifications. Rien ne caractérise mieux le travail de M. Ratner que le nombre d'addi-

1. Comptes rendus des volumes précédents : *Revue*, XLIII, 310-317 ; XLVI, 154-159 ; L, 140-144 ; LII, 311-314 ; LIII, 277-289 ; LVII, 308-311.

tamenta qu'il a encore pu joindre au volume avant sa publication et qui témoignent de l'assiduité de ses recherches toujours fertiles en résultats. Ainsi on trouve signalé en appendice (p. 117) un terme technique du Midrasch halachique, qui est tout à fait intéressant, mais qui n'avait pas encore été noté par les dictionnaires (מנמקום שבאת, dans l'emploi de la règle herméneutique גזירה שוה). Comp. mon ouvrage : *Die exegetische Traditionsliteratur*, IIe vol. (1905), p. 252.

Chaque nouveau volume accroît l'importance de l'ouvrage comme collection de matériaux pour l'histoire du texte et de l'étude du Talmud palestinien. Il est fort intéressant de connaître le texte du Yerouschalmi tel qu'il était connu des savants de Kairouan, R. Nissim et R. Hananel; il ne contenait pas plus que le nôtre les derniers chapitres du traité Sabbat (p. 118). Joseph ibn Migasch, dans ses explications du Talmud Babli, ne tient pas compte, par principe, du Yerouschalmi, quoiqu'il le cite ailleurs (dans ses Consultations, p. 100). Mordechaï b. Hillel disposait d'un texte particulièrement correct du Yerouschalmi (p. 77[1]); de même Isaac Arama (p. 72). Issachar Baer de Posen, l'auteur du באר שבע (commencement du XVIIe siècle) n'a utilisé qu'un manuscrit du Yerouschalmi et n'en a jamais connu l'édition imprimée (p. 52).

Une portion considérable des scolies de M. Ratner se compose de références aux passages parallèles du Talmud babylonien et d'autres ouvrages de la littérature traditionnelle. Pour le traité de Yoma, il utilise copieusement la poésie liturgique, à laquelle le Yerouschalmi sert parfois de source. Très souvent aussi il fait ressortir l'accord entre les indications de Josèphe et celles de la tradition talmudique. Il traite avec un soin particulier le texte de la Mischna et en enrichit la critique par plus d'une observation importante (voir p. 30, sur III, 3, et p. 45, sur III, 10). En passant, nous recueillons d'utiles contributions à la lexicographie talmudique (p. ex. sur le mot עשתות, p. 32) et à l'histoire des représentants de la tradition (p. ex. R. Haggaï, p. 7 ; R. Yirmiya, p. 9 ; Hilfaï, p. 20).

Les passages du Yerouschalmi de Yoma dans lesquels M. R. comble des lacunes d'après les sources utilisées par lui sont les suivants : 38 *b*, ligne 23 (p. 2); 38 *c*, l. 16 (p. 4); 38 *d*, l. 49 (p. 11); 39 *a*, l. 50 (p. 15); 39 *b*, l. 17 (p. 17); 40 *a*, l. 13 (p. 25); 40 *c*, l. 57 (p. 33); 41 *a*, l. 1 (p. 38) et l. 16 (p. 42); 42 *a*, l. 22 (p. 57); 42 *b*, l. 73 (p. 61); 42 *c*, l. 19 (*ib.*); 43 *d*, l. 29 (p. 72); 44 *a*, l. 72 (p. 76); 44 *b*, l. 11 (p. 80); 44 *d*, l. 24 (p. 84), l. 27 (p. 85) et 73 (p. 91); 45 *a*, l. 72 (p. 99); 45 *c*, l. 27 (p. 102). Au dernier de ces passages l'auteur rattache une longue digression (p. 103-107), où il montre des lacunes dans le texte actuel du Talmud palestinien. — Parmi les autres corrections du texte, citons celles sur 40 *b*, l. 23 (p. 27); 40 *d*, l. 31 (p. 35); 41 *d*, l. 44 (p. 55) et 70 (p. 90).

Voici encore quelques remarques de détail : P. 2, R. cite le commentaire de Raschi sur Nombres, XXVI, 13, en lui faisant dire ומצאתי בגמרא

1. Mais précisément pour ce passage la leçon de Mordechaï est fautive ; voir plus bas, sur p. 76.

ירושלמית; Raschi n'a naturellement pas écrit ainsi, mais ומצאתי בתלמוד ירושלמי (voir l'édition de Berliner, 2e éd., p. 334). — P. 4 (sur 38 *b*, l. 12). L'identification de l'amora Hanin avec Hanin b. Lévi ne se justifie par rien. Le premier est un des amoras importants de la Palestine au commencement du IVe siècle, voir *Die Agada der paläst. Amoräer*, III, 86-95. Sur Hanin b. Lévi, v. *ibid.*, p. 760. — P. 9 (sur 38 *d*, l. 24). R. identifie par erreur l'amora ici nommé Yosé (IVe siècle) et son fils Eléazar (ou Eliézer) avec le tanna Yosé b. Halafta et son fils Eléazar. Sur ce passage, voir *Die Agada der paläst. Amor.*, III, 236. — P. 15 (sur 39 *a*, l. 38). Ce que ר' יוסי ב"ר בון (Yosé b. Abin) dit ici est rapporté dans le Babli (*Yoma*, 18 *a*) au nom de רב יוסף, c'est-à-dire du chef bien connu de l'école de Poumbadita. R. suppose que le רב יוסף du Babli est Yosé b. Abin. Cette hypothèse est gratuite. Yosé b. Abin (voir sur lui *Die Agada der paläst. Amor.*, III, 724 et suiv.) peut fort bien avoir rapporté l'opinion d'un amora babylonien plus ancien sans le nommer, ou peut-être n'a-t-on conservé le souvenir que du nom du rapporteur. Je ferai encore remarquer que le père de Yosé b. Abin, Abin l'Ancien, a rapporté dans les écoles palestiniennes beaucoup de dires de docteurs babyloniens (voir *ibid.*, III, 398).

P. 23 (sur 39 *d*, l. 42). Sur Hiyya b. Louliani, voir *ib.*, III, 687[1]. — P. 38 (sur 40 *d*, l. 74). Le mot חמאתה doit être divisé en חמא et תה et au lieu de תה il faut lire תא, qui se rapporte au mot נמסור qui suit. R. considère à tort חמאתה comme une variante de חמא. — P. 43 (sur 41 *a*, l. 18). Le commentaire d'Ezra qui porte le nom d'Abraham ibn Ezra est de Moïse Kimhi. — P. 51, l. 1. Au lieu de ה"ג lire ה"ד. — P. 59 (sur 42 *b*, l. 23). Il aurait fallu remarquer ici que, dans les éditions du Talmud de Babylone, on lit, dans ce passage de j. *Schekalim*, ר' חייא. — P. 60, en haut. L'identification de Ben Katia, nommé dans M. *Yoma*, III, 10, avec le grand-prêtre Josué b. Gamala ne peut pas être prise au sérieux.

P. 62 (sur 42 *c*, l. 35). Sur la phrase אמר ר' יוחנן למה נקרא שמה אבן שתיה שממנה הושתת העולם, R. remarque que ר' יוחנן provient d'une fausse résolution de l'abréviation ר"י, qui désigne ici ר' יוסי. Le texte primitif nommait R. Yosé (b. Halafta), car c'est lui qui est l'auteur de cet enseignement dans la Tosefta (T. *Yoma*, III, 6). Mais R. ne voit pas que le Talmud de Jérusalem cite lui-même la Tosefta immédiatement après le dire de Yohanan (תני ר' חייה) et cela dans des termes identiques avec l'explication de Yohanan. Celui-ci dit la même chose que la tradition tannaïtique sur l'étymologie de l'expression אבן שתיה. Or, quoique R. Yosé ne soit pas nommé dans la citation de la Tosefta faite par le Yerouschalmi, c'est son dire qu'on a en vue, de sorte que dans la phrase précédente du Yerouschalmi, le nom d'un Amora est seul en place, c'est-à-dire celui de R. Yohanan.

1. Complétons ici ce que nous avons dit en cet endroit en ajoutant que le Yalkout Schimeoni aussi bien que le Yalkout Machiri sur Prov., XX, 25, citent un dire de cet Amora qui manque dans nos éditions de *Genèse rabba*, ch. LXXXI, *in*.

P. 76 (sur 44 *a*, l. 73). Dans le passage intéressant sur un usage des juifs babyloniens relatif à l'exilarque, R. admet comme exacte une leçon qui défigure le sens même du texte. L'usage babylonien d'après lequel on apporte le rouleau de la loi à l'exilarque, au lieu que celui-ci se rende, comme les autres fidèles auprès de la Tora, est justifié par Yosé b. Abin (celui-là même qui a été cité plus haut, sur p. 15) en ces termes : תמן על ידי שזרעו של דוד משרקע שם עבדין לו כמנהג אהבתהון. Sans discuter les différentes leçons, dont celle de Ratner : ולא כמנהג אב', je voudrais seulement préciser en quelques mots la seule signification exacte du dire de Yosé b. Abin. D'abord il faut corriger לו, qui ne donne aucun sens, en לון, car ce mot araméen (pour להון) convient seul au contexte. Le suffixe pronominal de לון et de אבהתהון se rapporte à זרעו של דוד (ou זרעו של בית דוד, comme le lit R. Hananel), les descendants de la dynastie davidique, c'est-à-dire les exilarques. Yosé b. Abin dit : On leur décerne cet honneur parce qu'il était également usité pour leurs ancêtres, les rois de la maison de David. Yosé b. Abin a en vue la lecture du chapitre royal par le roi, tel qu'il est décrit dans la Mischna (*Sota*, VII, 8) : Le grand-prêtre passait le rouleau de la loi au roi, afin qu'il y lût. Les exilarques étaient donc, pour ce privilège liturgique, les héritiers des rois davidiques.

Budapest, octobre, 1909.

W. Bacher.

The Commentary of Rabbi Meyuhas b. Elijah on the Pentateuch. Edited, for the first time, from the unique Ms. (Add. 19, 970) in the British Museum. By A. W. Greenup and C. H. Pitterton. Genesis. Londres, 1909 ; petit in-8° de (2) + 131 p.

Ce commentaire, dont nous recevons la partie qui porte sur la Genèse seulement, a droit à notre intérêt, non pas tant à cause de son contenu qu'à cause de son auteur, qui est l'un des peu nombreux représentants de l'exégèse biblique dans l'empire byzantin. On sait que cette école commence dans la seconde moitié du XIe siècle avec les darschanim Tobia b. Eliézer et Méir de Castoria, son disciple. La transition du derasch au peschat est peut-être formée par l'auteur d'un commentaire anonyme des Proverbes, qui appartient à la première moitié du XIIIe siècle (v. *Z. f. H. B.*, XI, 133). A la fin de ce siècle vivait Joseph b. David ha-Yevâni, dont l'ouvrage grammatical et lexicographique, intitulé *Menorat ha-Maor* et incomplètement conservé en manuscrit, contient beaucoup d'éléments exégétiques. Au XIVe siècle appartiennent Schemaria Ikriti et Moïse Kapuzato, dont le commentaire du Pentateuque n'est connu que par des citations d'Elia Baschiatschi On peut y joindre les auteurs de quelques supercommentaires d'Ibn Ezra : Abischaï de Zagora en Roumélie

(1170 ? v. *Magazin*, III, 45), Caleb קורשינוש de Constantinople (*ibid.*, 46), David Pardléon de Chypre et Juda Mosconi d'Ochrida en Bulgarie, et l'auteur d'un super-commentaire de Raschi, Dosa b. Moïse de Viddin en Bulgarie. A côté de ces écrivains viennent se placer les exégètes caraïtes, qui apparaissent également dans la seconde moitié du XIe siècle et dont le premier représentant est Tobia b. Moïse, le Traducteur (המעתיק); puis viennent Juda Hadassi, dont le *Eschkol ha-Kofer* renferme une très grande partie exégétique, et les deux Aron, qui ne sont d'ailleurs pas originaires de l'empire byzantin, mais qui sont venus s'établir à Constantinople [1].

Ce qui prouve que Meyouhas b. Elia [2] était également un Byzantin, c'est d'abord qu'il emploie des gloses grecques dans son commentaire, par exemple, dans la partie éditée, sur Genèse, x, 4, 9 (p. 31) [3] : כתים ודודנים כל אלו איים הם... ואומר אני שהם איים לשון יוון כגון קיפרוס וקריטי ורודוש וכיוצא בהם, et un peu plus loin : וכך כל גבורה שבמקרא לשון אישות הוא... ובלשון יוון אנדריאה. Un autre indice de la patrie de l'auteur est que le seul manuscrit existant a été copié à Nicopolis, par Elia b. Elkana, en 1469. De plus, il n'est cité, autant que je sache, que par un auteur grec, Elia Mizrahi, qui dit, sur Lévit., XI, 38 : ורבינו מיוחס כתב וכי יותן מים על זרע בין שהמים נתנו על הזרע בין שהזרע נתן על המים הוכשרו שהרי נאמר למעלה אשר יבא עליו מים מכל מקום שעיר עזים אחד לחטאת לכפר על קבר התהום, et sur Nombres, VII, 16 : ורבינו מיוחס כתב על זה לא ידעתי אי זהו קבר וטומאת ספק... התהום ואי זה הוא טומאת ספק שהרי עד עכשיו לא היה מקדש וקדשים; ces deux citations se retrouvent mot pour mot dans notre commentaire, à ce que m'apprend M. Greenup. Enfin, il faut remarquer que le nom de Meyouhas ne se rencontre qu'en Grèce et en Turquie (v. Zunz, *l. c.*).

Comme Mizrahi donne à notre Meyouhas le titre de רבינו, il s'ensuit qu'il était une grande autorité, mais nous ne savons rien de sa vie. A noter seulement qu'il cite souvent son propre ouvrage ספר המדות, qui s'occupait de grammaire et des règles herméneutiques de l'interprétation du Pentateuque, comme il résulte des citations contenues dans le commentaire de la Genèse (p. 1, 10, 21, 23 [*bis*], 62, 64, 85 et 114). Mais ce traité n'est mentionné nulle part ailleurs.

Il n'est pas moins difficile de déterminer l'époque de Meyouhas.

1. En revanche, Mordechaï Comtino appartient déjà à la période turque, car le gros de son activité se place dans la seconde moitié du XVe siècle. Si le Graecus Venetus est l'œuvre d'un Juif, ce Juif serait à ajouter aux exégètes byzantins (v. *Jew. Encycl.*, III, 188 *a* en haut). Je me réserve de consacrer une étude d'ensemble à l'histoire de la grammaire hébraïque et de l'exégèse biblique dans l'empire byzantin.

2. Sur le peu que nous savons de lui, voir Zunz, *Literaturgesch. der synag. Poesie*, 386 ; Chwolson, dans la *Jüdische Zeitschrift* de Geiger, IV, 315 ; Geiger, *ibidem*, V, 188 ; G. Margoliouth, *Catalogue of the... British Museum*, I, n° 201 ; Steinschneider, *O. L. Z.*, III, 1900, col. 429 ; S. Poznanski, *R. E. J.*, XLI, 1900, p. 303, et A. Posnanski, *Schiloh*, I, 125 (et les pièces justificatives, p. XV, où est reproduit le commentaire sur Gen., XLIX, 10).

3. Les chapitres et les versets ne sont pas indiqués dans l'édition ; c'est pourquoi je cite souvent d'après la page.

Margoliouth le place au XIIe siècle à cause des auteurs qu'il cite et dont nous allons reprendre la liste. Le plus souvent cité dans la partie éditée est Raschi (p. 7, 20, 24 [appelé ici רבי שלמה], 62, 70, 81, 98) ; il le mentionne de plus sans le nommer, ainsi dès le début : ויש מרבותינו מפרשים אותו בראשית ברית שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו ודימו לו החלת דבר ר"י אל הושע ואינו נכון כלל וכו' (cf. Raschi sur Gen., I, 1) ; il l'utilise même sans le dire, par exemple dans ses explications de ערירי (XV, 2 ; p. 41). ויעתר (XXV, 21 ; p. 69), תריד (XXVII, 40 ; p. 75), נכמרו (XLIII, 30 ; p. 115), etc. L'Arouch est cité une fois, à ce que nous apprend Margoliouth (ms., p. 219 : פי' הערוך איטלז מקום הקצבות ורבית מטבח ויש גורסי' עטלז)[1]. Un certain Isaac b. Samuel, autrement inconnu, est cité quatre fois, dont une sur Gen., XVIII, 6 (p. 49) : לושי. פי' ר' יצחק בן שמואל לשון ארמי בצק לושא ; dans les trois autres passages aussi, l'araméen sert de terme de comparaison, comme nous le savons par Margoliouth. L'identification, conjecturée par moi (*R. E. J.*, *l. c.*), avec Isaac b. Samuel ha-Sefardi, auteur d'un commentaire arabe de Samuel, qui appartient sans doute au XIe siècle, me paraît maintenant invraisemblable, car il est difficile de croire que Meyouhas comprenait l'arabe. Puis vient une citation d'Abraham ibn Ezra, que Meyouhas n'a pas prise dans son commentaire, mais qu'il a entendue d'un intermédiaire, v. p. 32 (sur XI, 3) : שמעתי משם אברם בן עזרא שפי' הוא באר בערביא ומוציא כמ' זפת וטחין בו והוא חזק וקורין אותו חמר והחמר. ונראין דבריו[2]. Effectivement, je n'ai rien trouvé qui indiquât nécessairement un emprunt direct à Ibn Ezra, certaines ressemblances occasionnelles (p. ex. l'explication de לא פללתי dans XLVIII, 11, par לא דנתי, p. 123) pouvant être fortuites[3].

Cependant, Steinschneider (*l. c.*) a des scrupules sur l'ancienneté de Meyouhas, parce que il est cité pour la première fois par Elia Mizrahi, au

1. Une citation de Tobia b. Eliézer, dans la partie encore manuscrite, est sans doute une addition postérieure, comme le suppose Margoliouth.

2. Le mot באר est au-dessus de la ligne, nous apprend Margoliouth, et est ici déplacé. L'explication d'après l'arabe se trouve, contrairement à ce que dit ce savant, dans les deux recensions du Commentaire d'Ibn Ezra. Meyouhas cite encore à deux reprises des explications entendues par lui, sur XXIV, 15, p. 64 : וכדה. לא מפיק ה"א לפי שלא היתה רגילה בכך אלא מעשה נס היה. כך שמעתי אבל בדקתי ולא מצאתי כן, et sur XLI, 45, p. 111 en bas cette singulière explication : כהן און שמעתי שאומרים זו אלכסנדריאה של מצרים ונראה בעיני שנא' להלן התיטבי מנא אמון ותרגם המליץ מאלכסנדריאה רבתי ואומר אני שאון האמור כאן הוא נא האמור להלן למופרע.

3. Le fait est d'autant plus étonnant que Hadassi, qui a écrit en 1148, utilise déjà les ouvrages grammaticaux d'Ibn Ezra (voir Bacher, *M. G. W. J.*, XL, 126) et que les commentaires de ce dernier ont été commentés à plusieurs reprises en Grèce précisément (voir plus haut). Il faut seulement remarquer qu'une explication rapportée par Meyouhas est peut-être empruntée à Ibn Ezra : sur טרף (VIII, 11), on lit (p. 27) : פירוש אחד מבעלי המקרא לשון ארמי עכה כמו טרפי צמחה והוא שם דבר ונראין דבריו שהוא קמוץ כלו וכו' ; cette remarque est citée par Ibn Ezra au nom d'Ibn Balâm dans le Long Commentaire (éd. Friedländer, p. 49) et sans nom d'auteur dans le Commentaire ordinaire.

XVIe siècle et que le manuscrit date de la seconde moitié du XVe siècle seulement. Le fait est qu'il se pourrait que Meyouhas ait déjà connu les ouvrages des Kimhides, car il parle du בנין פועל (p. 10, 18) et du בנין הופעל (p. 21, 36) et l'on sait que ces deux formes verbales ont été introduites par les Kimhides (voir mes *Beiträge zur Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft*, I, 17), quoique le terme הופעל se rencontre déjà sous la plume d'Ibn Ezra (p. ex. *Çachot*, éd. Lippmann, 67 *b*). Il n'est donc pas possible actuellement de déterminer avec exactitude l'époque de Meyouhas.

Le commentaire est très sobre et a principalement en vue le peschat. Comme Raschi, il fait parfois ressortir l'opposition du peschat et du derasch (p. ex. p. 3, 5, 12, 58, 79, 122, etc., notamment p. 103, sur XXXVII, 35 : וכן בנותיו הוא בתו וכן דרך המקרא לקרוא לבן בנים ולבת בנות כמו שנאמר להלן כל נפש בניו ובנותיו ואינה אלא דינה וכן ובני פלוא אליאב ורבותינו אמרו שהן כלותיו ואינו מתישב על פי פשוטו, et p. 130, à la fin de la bénédiction de Jacob : וכל זה פירשתי לפי פשוטו של מקרא ומדרשי אגדה רבים ובענין אחר ואני נזקקתי לישב המקרא על אופן פשוטו). Néanmoins, beaucoup d'explications sont tacitement empruntées à l'Aggada, p. ex. sur III, 22*b* (p. 14) ; VI, 18 (p. 24) ; VII, 2*a* (p. 25) ; XXV, 9*a* (p. 60), etc., etc.) Il est intéressant de voir que le commentaire contient parfois des digressions halachiques (p. ex. p. 8, 60, 62), qui deviennent çà et là de véritables dissertations, p. ex. p. 101, sur XXXV, 34, touchant les règles de deuil, sous le titre de הלכות אבל, et dans la section de ראה, sous le titre de הלכות שחיטה (indication de Margoliouth dans le Catalogue).

La grammaire occupe une très grande place dans notre commentaire. A noter quelques termes originaux. L'infinitif est appelé מוצדד (p. 12, 17, 19, 27, 32, 46, 48, 71, 80, 81, 83, 84, 108 et 114) ; le passage de la p. 32 sur XI, 3) mérite particulièrement d'être relevé : הבר. לשון ארמי נתינה והוא מוצדד ונופל על רבים כיחיד ועל האשה כאיש כמו הבה נא אבוא אליך. Il ne faut pas corriger ce mot en מוצדר = מצדר mais, comme je l'ai déjà fait remarquer dans la *Revue*, *l. c.*, on doit en rapprocher un passage analogue d'un opuscule grammatical anonyme : ספר הבנין מצדד שנופל לכל צד לזכר ולריבוי ולעתיד וזולתם[1]. Les formes abrégées de tout genre sont appelées מקוצץ (p. ex p. 5, sur I, 14 : יהי מאורות כמו יהיו מאורות והוא לשון מקוצץ כמו שהודעתיך כמו ויהי הם הולכים ויהי אנשים וכו׳) ; les formes verbales contractes sont appelées פועל כלול, p. ex. ויולדה dans XVI, 11 (p. 44 : ויולדת בן כמו יושבת בלבנון מקוננת והוא פועל כלול כמו יושבת את יולדת את) ou כמה (p. 120 : כמו מה [l. ופירושו] כמה פעל כלול ופירש). Les verbes irréguliers sont appelés בעלי היוד (p. 82), בעלי האלף (p. 62), בעלי ההא (*ib.*) ou עלומי העין (p. 72), בלועי הלמד (p. 33). Le *hé* interrogatif s'appelle הא המתנוחה (p. 63) ; les mots de sens opposé מלות צחות, p. ex. אחטנה (XXXI, 39), קדשה (XXXVIII, 21), ויתנכר (XLII, 7 ; p. 112 : ואף זה מן המלות

1. Il se pourrait donc que le ספר הבנין ait été composé en Grèce. Il est d'ailleurs certain que מוצדד provient de מצדר, qui se trouve chez Parhon et Hadassi, p. ex., mais qui, étant énigmatique pour ceux qui ne comprenaient pas l'arabe, fut modifié par eux.

הצחות המשמשות תקון וקלקול בלשון אחד ; cf. mon étude *Un Commentaire sur Job*, p. 29 = *Revue*, LII, 204). Les *hapax legomena* sont désignés par les expressions אין לו חבר במקרא (p. 57, 70, 81, 98, 107, 127) ou אין לו עד במקרא (p. 81, 84, 85, 86, 93, 99, 108, 109, 111) ; les mêmes expressions sont employées quand les mots en question reviennent ailleurs, mais dans un autre sens, p. ex. כר (XXXI, 34), ou quand la forme verbale dont il s'agit ne se retrouve pas, p. ex. וישג (XXXI, 25 ; p. 85 : וישג. איני יודע מאיזה עיקר הוא שאין לו עד במקרא ונראה שעיקרו נשג כמו שכתוב בספר המדות (cet aveu est bien singulier, d'autant plus que וישג reparaît encore dans Ps., VII, 6), אציגה (XXXIII, 15 ; p. 93 : אציגה נא. חסר אות והדגש מודיע אלא שאין לו עד במקרא להעיד עליו מהו ונראה שהוא יוד ועיקרו יצג ; ici aussi, les hésitations de l'auteur sont étonnantes, car les nombreuses formes représentées indiquent נצג[1], והשיבך (XL, 13 ; p. 107 : והשיבך. אין לו חבר במקרא והוא כמו וישיבך וכו').

Meyouhas utilise très souvent le Targoum (כתרגומו). Le nom d'Onkelos n'est mentionné qu'une fois, sur XLII, 9 (p. 113 : את. ארת ערות הארץ חרפת הארץ הסתורה... והוא שתרגם אונקי' בדקא דארעא); par contre, il l'appelle souvent המלוץ (p. 20, 24, 32, 39, 54, 68, 72, 78, 81, 84, 95, 103, 112, 120, 127). Plus fréquents encore sont les rapprochements avec l'araméen, voir notamment sur VIII, 22 (p. 29) : חורף. לשון ארמי הקדמה כמו בימי חורפי שהוא זמן מוקדם. אבל יחרף צר חורפי דבר הם לשון חרפה. Il fait encore dériver de l'araméen ורדו (I, 28), ויקם (IV, 8), יפת (IX, 27), חוט (XIV, 23), קיטור (XIX, 28), מלל (XXI, 7), מספוא (XXIV, 32), תישים (XXX, 35), לאל (XXXI, 29), טענו (XLV, 17), תרגזו (*ib.*, 24), הא (XLVII, 23), גרם (XLIX, 14), עד (*ib.*, 27), etc., etc. Il a recours, de même, avec un grand profit, à l'hébreu de la Mischna, p. ex. גחונך (III, 14) et כותל הגוחה (*Moed Katan*, 7*a* ; cf. Arouch, *s. v.* גה, éd. Kohut, II, 250), חום (XXX, 32) et שחמתית (*Baba batra*, V, 6 ; p. 81 : חום הוא צהוב לשון חמה ואין לו עד במקרא ובמשנה שחמתית ונמצאת לבנה והוא שתרגם המלוץ שחום תרפים), « divinités » (XXXI, 19) et ההולכים בתרפות (*Aboda zara*, II, 3), סהר, « rond » (XXXIX, 20) et כדור והסהר (p. 106 : בית הסהר. הוא בית האסורים ואין לו עד במקרא ועל שם שהוא כדור עגול קרוי כן כמו אגן הסהר ובלשון משנה כדור והסהר ; pour les deux derniers mots, il faut peut-être lire דיר או סהר ou quelque chose d'analogue, v. *Eroubin*, II, 1 ; Tosefta, II, 2), etc., etc.

Les étymologies fréquentes de l'auteur ne manquent pas non plus d'intérêt ; nous en relevons un certain nombre (dans l'ordre alphabétique) qui nous paraissent mériter d'être signalées ; ארץ, « terre », parce qu'on court sur elle (p. 9 : על שם שרצין בה בני אדם) ; בהמה, « animal », c.-à-d., qu'est-ce qui est en lui ? (p. 7 : כלומר מה בה) ; בר, « blé », parce qu'il est séparé de la paille et de la balle (p. 110 : ועל שם שהוא מבורר מן ההבן והמוץ) ; גן « jardin », de גנן « protéger », parce qu'il est « protégé » par des arbres (p 11 : על שם שמסוכך באילנות) ; הרה, « femme

1. Peut-être veut-il dire dans ces deux passages que les racines en question (נשג et יצג) ne figurent pas dans la Bible sous leur forme trilitère.

enceinte », parce que son corps s'élève et s'enfle comme une montagne (p. 20 : ותהר מלשון הר על שם גובה הבטן ונפיחו) ; זכר, « mâle », parce qu'il rappelle son père (p. 8 : לשון זכרון על שם שמזכיר את אביו ביחוסו) ; les géants s'appellent נפילים, parce qu'ils sont distincts de tous les autres (p. 22 : ועל ידי שהם משונים הרבה... נקראים כן מגזרת ונפלינו...; l'auteur a donc confondu les verbes נפל et פלה) ; l'été se dit קיץ, parce qu'on y cueille les fruits (p. 29 : על שם שקוצצין הפירות ליבשם), etc. Une singulière étymologie est celle de יום et ליה (p. 3 : יום לשון איום... ונורא... לילה לשון בלילה ובלבול).

Dans sa préface, l'auteur s'explique sur certaines règles exégétiques : il existe des versets elliptiques (מקרא קצר) ou redondants en apparence (מקרא יתר) ; dans certains versets, il faut intervertir les mots (מקרא מסורס), etc. Presque à chaque page on trouve le terme משל המקרא הוא, c.-à-d. « expression biblique ». — Parmi les autres explications, citons les suivantes : מקדם (II, 8) ne signifie pas « à l'orient », mais « avant la création du monde » ; — ישופך (III, 15) veut dire « épier dans une embuscade » (לשון הטמנה וכסוי והעלמה), comme ישופני dans Ps., CXXXIX, 11 ; — si l'ange parle à Agar à la première personne (XVI, 10), c'est un usage que l'on retrouve ailleurs, p. ex. dans Ps., XXII, 35[1] ; — les patriarches parlaient en hébreu, comme il résulte de XXVII, 36 et XXXI 47 ; — בן ימין (XXXV, 18) signifie « fils des vieux jours » (comp. לקץ הימין, Daniel, XII, 13) ou littéralement « fils de la main droite », par allusion à I Chr., XII, 2 ; — שכל (XLVIII, 14) veut dire « se tromper » (de סכלות) ; — שפיפון (XLIX, 17) a le sens de « marcher lentement et prudemment », comme שפי dans Nombres, XXIII, 3, etc.

Le texte est passablement correct, car j'en ai corrigé les épreuves autant que je l'ai pu faire sans avoir le manuscrit sous les yeux[2]. Les

1. Remarquons en passant que ce sont ces versets et d'autres du même genre qui ont servi au caraïte Benjamin Nahawendi à appuyer sa théorie bien connue sur la création du monde par un ange ; voir mes remarques dans la *Revue*, L, 11, et ארצר ישראל, III, 127 *b*.

2. Quelques fautes y sont néanmoins restées, p. ex. : p. 1, l. 2 : חסור, l. חסר ; *ib.*, l. 8, mettre כלומ' après בספר המדות ; *ib.* l. 10 : כלו', l. כול' ; p. 4, l. 8 : יתחזר, l. יתחזק ; p. 22, l. 19 : אחריכן, l. אחרי כן ; p. 23, l. 13 : רעוד, l. רעתה ; p. 34, l. 8 d'en bas : שהשליכותו, l. שהשליכוהו ; p. 53, l. 1 : אשרהן, l. אשר הן ; *ib.*, l. 9 : במענהו, l. במעשהו et effacer le point d'interrogation et la parenthèse qui suivent ; p. 55, l. 8-9 : l. הנך מה ,עומד למות ; p. 56, l. 13 : l. שהוא לך ; p. 60, l. 16 : קרובין, l. קרוביו ; *ib.*, l. 4 d'en bas : מותו, l. מתו ; p. 64, l. 7 : בירדת, l. בירדת ; *ib.*, l. 14 : שכודרת, l. שכודדת ; p. 65, l. 2 : כמשקל, l. במשקל ; *ib.*, l. 5 d'en bas : יר', l. יד' (c'-à-d. ידעתי) ; p. 69, l. 4 : רעוד, l. רעתה ; *ib.*, l. 7 d'en bas : אפיים, l. אפייס ; p 70, l. 7 : מלאוס, l. מלאום ; p. 71, d. l. : ויח', l. ויחן ; p. 72, l. 8 : לרעהו, l. למרעהו ; p. 79, l. 3 d'en bas : נושא' (*bis*), l. שנוא' ; p. 82, l. 14 : ימקל, l. ומקל ; p. 85, d. l. : ונחשתו, l. ונטשתו ; p. 86, l. 17 : בחירק, l. במקום חירק ; p. 88, l. 5, חמרות est incompréhensible ; p. 97, l. 6 : צבעור, l. צבעון ; *ib.*, l. 12 : מלהשפל, l. מלתטפל ; p. 98, l. 10 : וכתיכ, l. וכתיב ; p. 99, l. 20 : מלת, l. מילת et effacer le point d'interrogation ; p. 102, l. 15 : ושל, l. רעל : p. 106, l. 2 : רעוד, l. רעתה ; p. 124, l. 6 d'en bas : תשכחו, l. תש כחו ; p. 126, l. 7 d'en bas : וכר, l. וכן.

éditeurs ne disent rien de mes corrections parce qu'ils n'ont joint à l'édition ni préface, ni références, rien enfin de ce qui aurait pu contribuer à l'intelligence du commentaire. Mais on doit leur savoir gré de nous avoir fourni, ne fût-ce que le texte nu, si je puis dire, et il est à désirer qu'ils publient bientôt la partie encore manuscrite, qui porte sur les quatre derniers livres du Pentateuque.

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LIX, p. 273. — Jacob Gouguenheim, « juif rabbin », est Jacob Yekel G., rabbin à Nidernai et à Haguenau, fils de Benjamin Wolf G., gendre de Samuel Zanvil Weyl de Ribeauvillé (*Revue*, XLI, 127). L'ordre d'expulsion ne paraît pas avoir été exécuté contre lui ; on le retrouve en 1800 (*ibid.*) et sa femme vivait encore en 1816 ; elle avait alors quatre-vingt-six ans (Archives du Consistoire Central à Paris). Son fils, Baruch G., d'abord rabbin à Phalsbourg, fut élu grand-rabbin de Nancy le 14 avril 1812 et nommé le 7 mai suivant (Archives Nationales, AF IV, 659, n° 5252, pl. 170-171 ; Archives du C. C.), à la place de Jacob Schweich, mort le 22 janvier 1812, à l'âge de quatre-vingt quinze ans (rectifier en ce sens Kayserling, *Revue*, XLVI, 271). — P. 275, n. 3. Il est exact qu'un Juif ait été membre du Conseil général du Bas-Rhin ; c'est Abraham Moch, négociant de Strasbourg, qui signe les procès-verbaux des sessions depuis l'an VIII jusqu'en l'an XII (Archives Nationales, F 1c V, *Bas-Rhin*). — *M. Liber.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

CATALOGUE DES ACTES

DE

JAIME Ier, PEDRO III ET ALFONSO III

ROIS D'ARAGON

CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

ACTES DE JAIME Ier (1213-1276) [1]

1. — Jaime Ier fait spécifier aux Cortès de Villafranca que la constitution de paix ou de trève adoptée par cette assemblée doit s'appliquer non seulement aux Chrétiens, mais encore aux Juifs et aux Sarrasins établis sous sa sauvegarde en Catalogne. — **Villafranca del Panadés, 23 juin 1218.**

1. PRINCIPALES ABRÉVIATIONS.

Amador de los Rios = José Amador de los Rios, *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*, Madrid, 1875-1876, 3 vol. in-8°.

Arch. d'Arag. = Archives de la couronne d'Aragon, à Barcelone.

— Parch. de Jaime Ier. = Série des actes sur parchemin du règne de Jaime Ier.

— Reg. = Série des registres de la chancellerie royale.

— Transcr. des parch. de Jaime Ier = Transcriptions des actes sur parchemin du règne de Jaime Ier (copies du XIXe siècle).

Boletin de Madrid = *Boletin de la real Academia de la Historia.*

Collection Bofarull = Collection manuscrite de copies d'actes concernant les Juifs formée par Manuel de Bofarull y de Sartorio, archiviste de la couronne d'Aragon, aujourd'hui entre les mains de son fils et successeur, D. Francisco de Bofarull y Sans, qui a eu l'extrême obligeance de nous communiquer la partie de cette collection correspondant au règne de Jaime Ier.

Cortes de Cataluña = *Cortes de los antiguos reinos de Aragon y de Valencia y principado de Cataluña*, publicadas por la real Academia de la Historia. *Cortes de Cataluña*, Madrid, 1896-1903, 7 vol. in-f°.

Documentos inéditos = *Coleccion de documentos inéditos del Archivo general*

Publ. : *Cortes de Cataluña*, t. I, p. 97, art. vii (d'après Bibl. del Escorial, cod. Z. j. 3, f° 151, et Colleccion de codigos, t. IX, f° 18).

Confirmation de l'art. vii par les Cortès de Tortose, le 28 avril 1225.

Publ. : Villanueva, t. XIII (ex. arch. eccl. Gerund.) ; *Cortes de Cataluña*, p. 104, art. x (d'après Colleccion de codigos, t. IX, f° 20, et Bibl. del Escorial, cod. Z. j. 3, f° 149 ; D. i. j. 12, f° 55).

2. — Jaime Ier confirme en faveur de ses fidèles Perfeit, baile, Tolosana, sa femme, et Mira, veuve d'Azach Alfachim, les droits dont ils jouissaient sur les « quartaria » et « quintaria », sous les mêmes conditions que par le passé, mais à la réserve qu'après le décès du dernier survivant, leurs droits feront retour à la couronne. — **Calatayud, 19 août 1224.**

Orig. : Arch. d'Arag. — Parch. de Jaime Ier, n° 238. — Cop. : Transcr. des parch. de Jaime Ier. — Publ. : Pièces justificatives de notre catalogue, n° I.

3. — Jaime Ier donne à Sancha Jiménez d'Urrea, prieure de Sigena, une rente annuelle et perpétuelle de 100 morabotins alfonsins, à prendre sur la rente de 200 morabotins que le roi Pedro II, son père, avait assignée au monastère d'Olger sur l'oratoire des Juifs de Calatayud. — **Lérida, 10 novembre 1228.**

Publ. : J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, Paris, 1894-1906, 4 vol. in-f°, t. II (1897), n° 1926 (d'après Alcala de Hénarès, Arch. gén. centr., ordre de Saint-Jean, langue d'Aragon, liasse 131-132).

4. — Jaime Ier et ses conseillers défendent aux Juifs du royaume d'exiger pour le prêt à intérêt plus de 20 0/0 par an (art. Ier) ; ils décident, en outre, de ne pas tenir compte des serments prêtés par les Juifs en vue de recouvrer leurs créances, s'ils ne produisent pas des actes légalement dressés, des témoins idoines, un gage meuble ou une hypothèque (art. II) ; ils prescrivent aussi « quod privilegia Judeis indulta contra sponsalicia mulierum, locum sibi non vindicent, si mulier tempore reperiatur » (art. III) ; que si les Juifs laissent s'écouler un intervalle de deux ans, sans exiger le remboursement de leurs créances ou sans porter plainte au juge, les intérêts qu'ils exigeront ne devront pas dépasser le montant du

de la corona de Aragon, Barcelone, 1847-76, 40 vol. in-8° : en particulier, t. VI (1850) et t. XI (1856), ce dernier contenant le *Repartimiento de Mallorca* (reg. 26) et le *Repartimiento de Valencia* (reg. 5, 6, 7).

Jacobs = Joseph Jacobs, *An inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain*, Londres, 1894, in-8°.

R. E. J. = *Revue des Etudes juives.*

Tourtoulon = Charles de Tourtoulon, *Jaime Ier le Conquérant, roi d'Aragon*, Montpellier, 1863, 2 vol. in-8°.

Villanueva = Jaime Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, Madrid, tomes I à XXII, 1803-1852, in-8° : en particulier, t. XIII (1850) et XXII (1852).

N. B. — Quand, dans les références bibliographiques, nous n'indiquons pas entre parenthèses la source à laquelle a puisé l'auteur de l'ouvrage cité, c'est qu'elle est la même que celle que nous avons utilisée.

capital (art IV); ils interdisent encore aux Juifs d'une manière irréfragable d'exercer aucune fonction publique, c'est-à-dire de juger, de punir, ou d'exécuter des sentences (art. V), et d'entretenir à leur service dans leurs maisons des servantes chrétiennes (art. VI). — **Barcelone, 22 décembre 1228.**

Publ. : P. de Marca, *Marca hispanica*, Paris, 1688, in-f°, cc. 1415-1416 (ex codicibus 277 et 1777 bibliothecae Colbertinae); *Cortes de Cataluña*, t. I, pp. 120-121 (d'après Bibl. del Escorial, cod. Z. i. 4, f° 58 et D. ij. 12, f° 57). — Indiq. : *Marca hispanica*, c. 524; Henry, *Histoire de Roussillon*, Paris, 1835, 2 vol. in-8°, t. I, p. 205; Amador de los Rios, t. I, pp. 393-394; P. Vidal, *Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne* (tirage à part de la *R. E. J.*, t. XV (1887) et t. XVI (1888), Paris, 1888, in-8°, pp. 5-6 (d'après *Marca hispanica*).

5. — Jaime Ier notifie à ses fonctionnaires et aux Juifs des comtés de Girone et de Besalu que, sur les instances du cardinal Jean, évêque de Sabine, légat de Grégoire IX en Espagne, et à la prière de Guillelmo de Cabanellas, évêque de Girone, il a interdit aux notaires, sous peine de révocation, de dresser des contrats de prêt à raison de plus de 20 0/0 ou à raison de « pogèses[1] », et de légaliser des emprunts comportant le mélange ou cumul de l'intérêt et du capital — il s'agit là évidemment de prêts à intérêts composés, — sous peine pour les notaires et les créanciers d'une amende, pouvant s'élever au double de la somme insérée dans le contrat; qu'il a défendu aux chrétiennes de cohabiter avec les Juifs et qu'enfin, il a ordonné à tous de demander conseil et prêter obéissance à l'évêque, dont tous les actes recevront la sanction royale. — **Lérida, 31 mars 1229.**

Publ. : Villanueva, t. XIII, pp. 316-317 (probablement d'après les archives de la cathédrale de Girone); Girbal, *Los Judios en Girona*, Gerona, 1870, in-8°, p. 65 (même source). — Indiq. : Girbal, *ut supra*, p. 12.

6. — Jaime Ier concède aux Juifs de Calatayud le droit de choisir comme « adénantades[2] », en présence et du consentement de leur rabbin (*arrab*), pour la durée qu'ils voudront, quatre prud'hommes de leur communauté, qui ne pourront se dérober au choix de leurs coreligionnaires, et qui auront plein pouvoir de poursuivre les malfaiteurs juifs, de les emprisonner et même de les condamner à mort, de gouverner la communauté, enfin de lancer le ban contre les Juifs et leurs biens, sur avis conforme de l' « aljama[3] »; le roi termine son mandement en prenant un arrêté d'expulsion hors de la ville de Calatayud contre Açecri Abincresp et Abrahem, son gendre, coupables tous les deux de faux témoignage. — **Calatayud, 22 avril,** *era* **1267/1229.**

Arch. d'Arag., reg. 202, fol. 201 r° et v°. (Confirmation par Jaime II. — Calatayud, 27 janvier 1304/5).

1. La pogèse est le quart du denier.
2. Où mieux adélantades : représentants de la communauté juive.
3. *Aljama* de l'arabe *al-djamâ'a* (réunion d'hommes) sert à désigner la communauté juive ou sarrasine.

7. — Jaime Ier, procédant, après la conquête du royaume de Majorque, à la répartition des terres entre ses soldats, concède à certains Juifs des « alquerias[1] » sises à Inca ; d'autres reçoivent des terres à Almudaina, tels que Joffias, d'autres à Petra, d'autres à Montuiri, tels que Jahia. — **1er juillet 1232.**

Publ. : *Documentos inéditos*, t. XI, pp. 14, 18, 20, 25, 29, 34. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, p. 399, n. 1.

8. — Jaime Ier, voulant récompenser les Juifs de Uncastillo de leur fidélité et de leur dévouement, affranchit leurs personnes, leurs montures et les membres de leurs familles, des taxes de péage ou de leude dans toute l'étendue du royaume. — **Sariñena, 6 février**, *era* 1271/**1233.**

Arch. d'Arag., reg. 203, fos 103 vo-104. (Confirmation par Jaime II. — Egea de los Caballeros, 17 janvier 1305/6).

9. — Jaime Ier fait adopter par le parlement ecclésiastique de Tarragone la prohibition pour les Juifs du prêt à intérêt composé et du prêt à intérêt simple supérieur à 20 0/0, tant en Catalogne qu'en Aragon, et l'interdiction pour les Juifs et les Sarrasins, « sous peine de perdre leurs personnes », de se convertir, les premiers à l'islamisme, les seconds au judaïsme. — **Tarragone, 7 février 1234/5.**

Publ. : *Marca hispanica*, cc. 1426-1427, art. XV et XX (ex codicibus 277 et 1777 bibliothecae Colbertinae) ; *Cortes de Cataluña*, t. I, p. 126, art. XVI et XXI (d'après Bibl. del Escorial et *Marca hispanica*). — Indiq. : *Marca hispanica*, c. 527 ; Amador de los Rios, t. I, pp. 406, n. 1 et 411, n. 4.

10. — Jaime Ier fait interdire aux Juifs par les Cortès de Tarragone la pratique des prêts à plus de 20 0/0 d'intérêt, sous peine d'encourir la confiscation au profit du roi dans leurs personnes et dans leurs biens, et sous peine, au cas où leurs débiteurs porteraient plainte à l'Église, d'être flagellés à travers les rues de leur résidence — **Tarragone, 17 mars 1234/5.**

Orig. : Arch. d'Arag., parch. de Jaime Ier, no 633. — Cop. : Transcr. des parch. de Jaime Ier. — Publ. : *Marca hispanica*, c. 1431, art. XVIII (d'après mss. de la Bibl. Colbert, déjà cités); *Cortes de Cataluña*, p. 131, art. XVII (d'après parch. de Jaime Ier, no 633, et *Marca hispanica*). — Indiq. : Tourtoulon, t. I, p. 360, note, et t. II, pp. 156 et 159 ; J.-A. Brutails, *Etude sur la condition des populations rurales du Roussillon au moyen âge*, Paris, 1891, in-8o, p. 78, n. 2.

11. — Jaime Ier confirme la donation faite par le roi Pedro II, son père, le 31 mars 1212, à Berengario de Mirallas, maître de l'Hôpital en Aragon, et aux Hospitaliers, d'un Juif de Saragosse appelé Alazrach, fils d'Abulfach Abenalazar, avec toute sa famille. — **Saragosse, 13 mai 1235.**

Indiq. : Delaville Le Roulx, *Cartulaire des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, t. II (1897), no 2110 (d'après Alcala de Hénarès, arch. gén. centr., ordre de Saint-Jean, langue d'Aragon, cartul. magno, II, 186 (copie fin xive siècle).

1. De l'arabe *al-carya* : ferme, métairie.

12. Jaime Ier concède aux Juifs de Barcelone et de la Catalogne que, toutes les fois qu'un procès sera intenté par un chrétien à un Juif, le témoignage produit contre ce dernier ne sera tenu pour preuve que s'il émane à la fois d'un chrétien et d'un Juif. — **Barcelone, 30 septembre 1236.**

Arch. d'Arag., Cartas reales, n° 38, petit registre en papier, f° 2.

PUBL. PARTIELLE : Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 55, n. 3 (d'après Arch. des Pyr.-Orient., B. 217, f° 90 : Confirmation par Pedro IV, 13 février 1378). — INDIQ. : *Inventaire des archives des Pyrénées-Orientales, série B.*, Paris, 1868, in-4°, p. 132, 2e col.

13. — Jaime Ier, répartissant après la conquête les terres du royaume de Valence entre ses soldats, fait plusieurs confiscations aux dépens ou en faveur de Juifs : certain Ladro de Tortose reçoit la maison du Juif Ali Aliviaylexex. — **7 avril 1238.**

PUBL. : *Documentos inéditos*, t. XI, p. 165.

14. — Jaime Ier, poursuivant la répartition, confisque au profit d'un chrétien le jardin de Haran, Juif. — **Au siège de Valence, 1er mai 1238.**

PUBL. : *Ibid.*, p. 169.

15. — Jaime Ier adjuge à Alassar Alhufach, Juif de Saragosse, plusieurs maisons de Valence et 22 « jovades[1] » de terre sises dans le terroir de cette ville. — **1er juin 1238.**

PUBL. : *Ibid.*, p. 175.

16. — Jaime Ier concède à Jasuda Albala, Juif de Barcelone, les maisons du Juif Alchohens, ainsi que deux jovades de terre. — **20 juillet 1238.**

PUBL. : *Ibid.*, p. 192.

17. — Jaime Ier adjuge au Juif Abrahim, changeur, les maisons de Jucef Avinalcayt, ainsi que deux jovades de terre. — **16 août 1238.**

PUBL. : *Ibid.*, p. 200.

18. — Jaime Ier concède à Salamo, Juif de Girone, en plus d'un jardin, des maisons situées dans la rue de la juiverie. — **15 décembre 1238.**

PUBL. : *Ibid.*, p. 224.

19. — Jaime Ier adjuge à Cresches, Juif de Bellcaire, un jardin et les maisons du Juif Farayx Abinçeid sises dans la juiverie. — **Même date.**

PUBL. : *Ibid.*, 224.

20. — Jaime Ier confisque au profit d'un chrétien les maisons de Açan Abindalel, Juif, situées dans le quartier des hommes de la Rapita. — **19 décembre 1238.**

PUBL. : *Ibid.*, p. 224.

1. En castillan, *jovada* : étendue de terrain que peut labourer en un jour une couple de mules.

21. — Jaime Ier adjuge à l'un de ses compagnons chrétiens les maisons du Juif Mahomat Alondi. — **Même date.**

Publ. : *Ibid.*, p. 224.

22. — Jaime Ier confisque au profit d'Ibraym, Juif de Valence, les maisons de Juçeph Abinsapund. — **31 décembre 1238.**

Publ. : *Ibid.*, p. 227.

23. — Jaime Ier adjuge à Simeon Abenpesat, Juif de Alagon, les maisons de Mahomat Avengolamalla, sises dans le quartier d'Abenagip. — **2 janvier 1238/9.**

Publ. : *Ibid.*, p. 228.

24. — Jaime Ier confisque au profit du Juif Baruch, fils de Bonet Abenbaruch, de Lérida, les maisons de Mahomat Mussileu, sises dans le quartier des Juifs, près de la mosquée de Delpont, ainsi qu'un jardin de deux « fanegades [1] », situé dans le terroir de Valence. — **1er mars 1238/9.**

Publ. : *Ibid.*, p. 240.

25. — Jaime Ier adjuge au Juif Alaçar, fils de Daçecri Abinjuçef, de Huesca, les maisons de Mahomat Acaquem, situées dans le quartier des Juifs, près de la mosquée d'Algalcha, au « Coylo », ainsi qu'un jardin de deux fanegades, situé dans le terroir de Valence. — **Même date.**

Publ. : *Ibid.*, p. 240.

26. — Total des Juifs installés à Valence dans la partie qui a été assignée aux hommes de Tarragone, en partant de la mosquée de Rabat Anaxat : 95; Juifs installés dans la partie de Montblanch : Alfavel, Ysmeyl, Abduhac, Muça Alguleyax, Açabar, Çuleyman Alguleyag, Muça Algeraleyax et Muça Algoleyax, Hébreux. — **9 avril,** *era* 1277/**1239.**

Publ. : *Ibid.*, pp. 536, 580, 581.

27. — Jaime Ier confirme en faveur des Juifs Salomon et Jofa la possession des maisons qu'ils ont reçues dans le « call [2] » des Juifs, devant l'établissement de bains d'Almeli. — **24 juillet 1240.**

Publ. : *Ibid.*, p. 274.

28. — Jaime Ier et les Cortès de Girone fixent le taux maximum de l'intérêt à 12 0/0 pour les chrétiens, à 20 0/0 pour les Juifs, interdisent à ces derniers le prêt à intérêt composé, leur imposent l'obligation de prêter serment devant le viguier royal de leur résidence — munis de la liste des Juifs jurés, les notaires ne devront dresser des actes que pour

1. En castillan, *fanegada* : étendue de terre pouvant s'ensemencer avec une fanègue (mesure de grains). La *fanega* (de l'arabe *fanîca*, grand sac) vaut 55 litres.
2. La rue et, par extension, le quartier habité par les Juifs.

ceux-ci —, d'observer dans tous les contrats de prêt le taux légal et les autres formalités prescrites par le roi, notamment, celle qui exige, pour assurer la validité d'un acte, qu'il soit souscrit par deux témoins ; le roi et les Cortès décident, en outre, que si, à défaut d'argent comptant, le prêt consiste en denrées pesables ou mesurables, telles que poivre, vin, blé, huile, on devra bien prendre garde qu'il ne se cache quelque fraude sous cette opération, et, en tout cas, l'on devra observer pour l'estimation de ces marchandises le cours du moment ; pour éviter toute supercherie dans les contrats conclus entre chrétiens et Juifs, les notaires devront exiger la prestation du serment, sous peine pour eux-mêmes de révocation, sous peine pour le prêteur juif d'annulation de créance au profit du dénonciateur et du viguier royal ; pour ce qui est de la preuve à faire en justice dans les procès entre Juifs et chrétiens, le témoignage produit en faveur de ceux-ci ne sera reconnu valable que s'il émane à la fois d'un chrétien et d'un Juif, et le témoignage produit en faveur de ceux-là, que s'il émane de témoins exclusivement chrétiens ; quant au serment imposé aux Juifs, il sera prêté, non dans leurs synagogues, mais dans les cours royales, sur la Loi de Moïse, le Décalogue et autres Malédictions ; le parjure, Juif ou chrétien, sera puni selon la coutume. — **Girone, 26 février 1240/1.**

Publ. : *Marca hispanica*, cc. 1433-1436 (d'après Arch. du monastère de Ripoll et mss. 277 et 1777 de la Bibl. de Colbert) ; *Cortes de Cataluña*, pp. 133-137 (d'après *Marca hispanica*). — Indiq. : *Marca hispanica*, c. 528 ; B. Alart, *Privilèges et titres relatifs aux institutions... de Roussillon et de Cerdagne*, Perpignan, 1874, in-4°, p. 158 (d'après Arch. mun. de Perp., Livre vert mineur, f°s 27-29) ; Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 5 (d'après même source) ; Brutails, *Populations rurales du Roussillon*, p. 79, n. 2 (d'après Alart).

29. — Jaime Ier autorise la communauté juive de Barcelone à choisir dans son sein deux ou trois prud'hommes, chargés de connaître des sottises et paroles injurieuses qui peuvent être proférées à l'adresse des autres prud'hommes et d'infliger aux délinquants des peines ou des amendes (bans). — **Barcelone, 9 décembre 1241.**

Arch. d'Arag., reg. 16, f° 158. — Cop. : Collection Bofarull.

30. — Jaime Ier concède et confirme à tous les Juifs qui sont venus peupler le Puig de Perpignan [Puig de Saint-Jacques], ainsi qu'à tous leurs descendants, les habitations (*statica*), patus ou maisons qui leur ont été ou leur seront assignés sur le dit Puig en toute propriété, à titre d'alleu franc et libre, avec le droit de les donner, vendre ou engager, sauf en faveur de chevaliers ou de saints, et de les aliéner en faveur de coreligionnaires, sans être obligés de payer au roi les droits de mutation ou droits de lods et « foriscap ». — **19 avril 1243.**

Publ. : Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 8, note 3 (d'après Arch. des Pyr.-Orient., B. 10). — Indiq. : Alart, *Privilèges et titres de Roussillon*, p. 171 (d'après même source). — *Invent. des arch. des Pyr.-Orient., série B*, p. 6, 1re col.

31. — Jaime Ier concède aux Juifs qui habitent Valence ou qui viendront y peupler tout le quartier qui s'étend de l'Adarp[1] Abingeme jusqu'à la maison de bains de Nalmelig, de cette maison jusqu'à la porte Exarca, de cette porte jusqu'au four d'Albinnulliz, de ce four jusqu'à l'Adarp d'Abrahim Alvalençi, le même for et la même coutume qu'à l'aljama de Barcelone. — **20 octobre 1244.**

Publ. : *Documentos inéditos*, t. XI, p. 290; F. Danvila, *El robo de la Juderia de Valencia en 1391*, dans *Boletin de Madrid*, t. VIII (1886), p. 380, n. 1 (reproduction et traduction en castillan du texte publié par les *Doc. inéd.*).

32. — Jaime Ier confisque au profit du Juif Baruch plusieurs maisons sises à Valence, dans la rue de la Juiverie, ainsi que trois jovades de terre et un jardin situés à « Roçafa ». — **22 novembre 1244.**

Publ. : *Documentos inéditos*, t. XI, p. 304.

33. — Jaime Ier concède à un de ses compagnons chrétiens les maisons du Juif Juçef Alchoen. — **29 novembre 1244.**

Publ. : *Ibid*, p. 306.

34 — Jaime Ier confisque au profit d'un de ses soldats chrétiens les maisons du Juif Salamo Abinceyd. — **5 décembre 1244.**

Publ. : *Ibid.*, p. 307.

35. — Jaime Ier confirme la donation, faite par le roi Pedro II, son père, le 31 mars 1212, aux Hospitaliers, d'un Juif de Saragosse, Alazar Alfaquim, fils d'Alazrach. — **Lérida, 23 septembre 1246.**

Indiq. : Delaville Le Roulx, *Cartulaire des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, t. II, n° 2424 (d'après Alcala de Hénarès, arch. gén. centr., ordre de Saint-Jean, langue d'Aragon, cartul. magno, II, 187).

36. — Jaime Ier accorde son « guidage[2] » et des lettres de naturalisation (nationalité) à tous les Juifs qui, par terre ou par mer, voudront venir s'établir dans les États de Majorque, Catalogne, Valence ; et en particulier à Salomon ben Ammar, Juif de Sidjilmassa, — royaume de Fez, — à Reana, sa femme, à ses fils et filles, à son gendre Jucef, au Juif Isaac, à sa femme Yamen et à leurs enfants Nini, Jucef et Jacob. — **Valence, 11 juin 1247.**

Publ. : Villanueva, t. XXII, pp. 327-328 (d'après ms. Pueyo). — Indiq. : Villanueva, p. 250 ; J. Rullan, *Historia de Soller, en sus relaciones con la general de Mallorca*, Palma, 1875-1876, 2 vol. in-8°, t. Ier, p. 414 (d'après Villanueva) ; Morel-Fatio, *Notes et documents sur les Juifs des Baléares*, dans *R. E. J.*, t. IV (1882), p. 32, n° 1 (d'après Villanueva); Fidel Fita et Gabriel Llabrés, *Los Judios mallorquines. Colleccion diplomatica desde el año 1247 al 1387*, dans *Boletin de Madrid*, t. XXXVI (1900), p. 19 (d'après ms. Pueyo, — aujourd'hui dans la bibl. du marquis de Campofranco, à Palma, — f° 1).

1. En castillan, *adarve* signifie espace ou chemin derrière les créneaux.
2. En catalan, *guidage*, en castillan, *guiaje* signifient sauf-conduit.

37. — Jaime Ier renouvelle en faveur des habitants de Majorque (Palma[1]) la défense faite aux Juifs de dépasser le taux légal de l'intérêt, 4 deniers pour livre par mois, soit 20 0/0 par an. — **Valence, 6 juillet 1249.**

Arch. d'Arag., reg. 26, f° 128. — Publ. : Villanueva, t. XXII, p. 301 (d'après ms. Pueyo (?); Lecoy de la Marche, *Les relations politiques de la France avec le royaume de Majorque*, Paris, 1892, 2 vol. in-8°, t. I, p. 417. — Indiq. : Morel-Fatio, *ut supra*, p. 33, n° 2 (d'après Villanueva); Fidel Fita et Llabrés, *ut supra*, p. 19 (d'après Villanueva).

38. — Jaime Ier, poursuivant la répartition des biens après la conquête du royaume de Valence, confisque en faveur du Juif Muza plusieurs maisons sises à Murviedro (auj. Sagunto), trois jovades de terre à Figueroles, ainsi que deux petites vignes de huit fanegades. — **2 août 1249.**

Publ. : *Documentos inéditos*, t. XI, p. 398.

39. — Jaime Ier adjuge à un chrétien des maisons sises à Jativa, dans la rue des Juifs. — **5 août 1249.**

Publ. : *Ibid.*, p. 428.

40. — Jaime Ier concède au Juif Jucef Albufach trois jovades de terre au terroir de Murviedro, au lieu dit « Gausa », et une jovade de terre à « Labayren ». — **18 août 1249.**

Publ. : *Ibid.*, p. 508.

41. — Jaime Ier confisque au profit du Juif Açach Avenros les maisons d'un boucher sarrasin de Murviedro, quatre jovades de terre sises au terroir de Murviedro, trois à « Gausa » et une à « Labayren ». — **Même date.**

Publ. : *Ibid.*, p. 508.

42. — Jaime Ier assigne encore des bénéfices aux Juifs suivants : Bafiel, interprète (*alfaquim*) royal, Salamo, également interprète, Alassar, de Saragosse, Salomon Bonafoç, Mosse Algostanti, Açach Crespi, Me David Abnadayan, interprète de l'infant don Fernando, Açach Abnadainan, gendre de Ab. Capsor, Astruch, Abrahim, fils de Vives Alfaquim, Juceff Alfaquim, de Tortose, Açach Abenros, Jacob Lason, Benahaquem, fils de Babiçach.

Jaime Ier dépossède, d'autre part, les Juifs suivants : Abrahim Abinalema, Abrahim Abinjuniç, Maymo Abenhaçem, Abrahim de Ricli, Maymo Abenhatço, Maymo Abnalcatan, Içadi Alfarel, Juceff Alharar, Rogeyal, Açach Abnadayhen. — **1249.**

Publ. : *Ibid.*, *passim*. — Indiq. : Danvila[2], *Clausura de la Juderia de*

1. La capitale de la plus grande des îles Baléares ne prit le nom de Palma qu'à la fin du XVIIe siècle.

2. M. Danvila a relevé la liste des Juifs pourvus d'un bénéfice et des Juifs dépossédés. Nous n'en avons retenu que les noms de Juifs que nous avions laissé échapper dans le dépouillement du t. XI des *Documentos inéditos*.

Valencia, dans *Boletin de Madrid*, t. XVIII (1891), p. 143, n. 3, et pp. 144-145, note ; Tourtoulon, t. II, p. 377[1] ; Amador de los Rios, t. 1, p. 402, n. 1, p. 404, n. 2, p. 405, n. 1.

43. — Jaime Ier confirme un privilège d'habitation accordé aux Juifs de Majorque, leur restitue la place située devant le palais royal, leur concède qu'en matière civile et criminelle, un chrétien ne sera admis à faire la preuve contre un Juif que s'il se fait assister d'un Juif et d'un chrétien; de plus, si quelqu'un prétend que des gages détenus par un Juif lui ont été volés, et si, d'autre part, le Juif jure qu'il en ignorait la provenance, ce dernier ne pourra être tenu de les restituer au propriétaire que si on lui paie auparavant le capital et les intérêts; les Juifs majorquins sont autorisés, en outre, à régler leurs différents entre eux, sauf pour les délits graves, auxquels cas ils devront recourir à la justice royale; enfin, les chrétiens qui auront obtenu des sursis pour le payement de leurs dettes seront tenus d'informer le baile de Majorque qu'ils paieront à la nouvelle échéance le montant de leurs dettes et les intérêts. — **Morella, 10 mai 1250.**

Publ. : Villanueva, t. XXII, pp. 328-330 (d'après ms. Pueyo). — Indiq. : Rullan, *Historia de Soller*, t. I, p. 414 (d'après Villanueva); Morel-Fatio, *Juifs des Baléares*, dans *R. E. J.*, t. IV (1882), p. 33, n° 3 (d'après Villanueva); Fidel Fita et Llabrés, *Judios mallorquines*, dans *Boletin de Madrid*, t. XXXVI (1900), p. 20, n° 2 (d'après ms. Pueyo, f° 2).

44. — La reine Yolande accorde aux habitants du Puig de Perpignan que tous les Juifs de cette ville seront obligés de se transférer au dit Puig et d'y installer leur domicile dans le quartier que le roi leur a assigné, transfert qui devra s'opérer avant la prochaine Noël, sous peine de 50 morabotins alfonsins pour chaque contravention relevée par le bailli de la reine et les commissaires des habitants du Puig. — **Collioure, 17 mars 1250/1.**

Publ. : Fossa, *Mémoire pour l'ordre des avocats*, p. 66 (d'après un document, aujourd'hui perdu, conservé alors dans les archives de la confrérie des pareurs de Saint-Jacques); Alart, *Privilèges et titres de Roussillon*, p. 200 (d'après même source). — Indiq. : Vidal, *Juifs de Roussillon*, p. 9 (d'après Fossa et Alart).

45. — Jaime Ier renouvelle, à la requête des habitants de Majorque, l'interdiction pour les chrétiens, les Juifs et les Sarrasins d'exiger plus de 20 0/0 d'intérêt; il impose, en outre, aux créanciers l'obligation de restituer le contrat de prêt et les gages y afférent, lorsque la somme des intérêts produits atteindra le montant du capital prêté. — **Lérida, 20 août 1251.**

Arch. d'Arag., reg. 26, f° 130. — Publ. : Villanueva, t. XXII, p. 302-303 (d'après ms. Pueyo); Lecoy de la Marche, *Les relations politiques de la France avec le royaume de Majorque*, t. I, p. 420. — Indiq. : Morel-Fatio, *Juifs des Baléares*, dans *R. E. J.*, t. IV (1882), p. 33, n° 4 (d'après Villanueva).

1. Parmi les bénéficiés, M. de Tourtoulon a relevé le nom d'Astrug de Bonsenyor, « principal secrétaire de Jacme pour la langue arabe, plusieurs fois mentionné dans la chronique royale ».

46. — Jaime Ier confirme en faveur des Juifs de Majorque un privilège promulgué à Valence, ainsi que la charte publiée à Morella (voy. n° 43); il leur accorde, en outre, le droit de se plaindre directement à lui des torts que pourront leur causer ses agents; tout Juif de Majorque acquiert le droit de constituer à sa femme un douaire en or ou en argent par un acte rédigé en hébreu, qui aura même valeur que les actes dressés en latin par les notaires chrétiens, les Sarrasins esclaves de Juifs qui se feront baptiser à tout autre époque qu'à Pâques, Pentecôte, Noël, devront payer 12 morabotins au baile du roi; il est défendu aux chrétiens et aux Sarrasins, sous peine de 100 morabotins d'amende, d'extraire des pierres ou de la terre du cimetière juif. — **Lérida, 8 mai 1252.**

Publ. : Villanueva, t. XXII, pp. 330-331 (d'après ms. Pueyo). — Indiq. : Rullan, *Historia de Soller*, t. I, p. 415 (d'après Villanueva); Morel-Fatio, *ut supra*, p. 34, n° 5 (d'après Villanueva); Fidel Fita et Llabrés, *Judios mallorquines*, dans *Boletin de Madrid*, t. XXXVI (1900), p. 20, n° 3 (d'après ms. Pueyo, f° 3).

47. — Jaime Ier concède aux Juifs de Majorque qu'un chrétien ne peut faire la preuve contre un Juif que s'il est assisté d'un témoin chrétien et d'un témoin juif. — **Même date.**

Publ. : Fidel Fita et Llabrés, *ut supra*, pp. 20-21, n° 4 (d'après ms. Pueyo, f° 4).

48. — Jaime Ier confirme en faveur d'Astruch de Carcassonne, d'Abraham, fils de feu Bonet, Juif, et de toute la communauté juive de Montpellier les privilèges octroyés par ses prédécesseurs et par lui-même, notamment, le privilège relatif au tribut annuel. — **Barcelone, 18 octobre 1252.**

Publ. : S. Kahn, *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier*, dans *R. E. J.*, t. XXII (1891), pp. 271-272 (d'après Arch. mun. de Montp., Grand Thalamus, f° 44 v°, pièce 91). — Indiq. : Kahn, *ibid.*, p. 264.

49. — Jaime Ier mande à son lieutenant, aux consuls, au baile et aux notables de la cour de Montpellier, de ne pas molester, ni de laisser molester les Juifs qui habitent Montpellier ou viendront y habiter. — **Barcelone, 23 octobre 1252.**

Publ. : A. Germain, *Histoire du commerce de Montpellier*, Montpellier, 1861, 2 vol. in-8°, t. I, pp. 219-220 (d'après Arch. mun. de Montp., Grand Thalamus, fol. 44 v°). — Indiq. : A. Germain, *Histoire de la commune de Montpellier*, Montp., 1851, 3 vol. in-8°, t. I, p. LXVIII, n. 1; Kahn, *ut supra*, t. XIX (1889), p. 261; Jos. Berthelé, *Archives de la ville de Montpellier, inventaires et documents*, Montpellier, in-4°, t. III (1901), p. 100, n° 701.

50. — Jaime Ier reconnaît devoir à Salamon Saragossan, Juif de Huesca, 1.000 sous de Jaca, qu'il lui a empruntés pour subvenir aux dépenses de la famille royale durant son séjour à Valence, et en garantie de cet emprunt, il lui engage la bailie foraine de Huesca, à la réserve que le dit

engagiste devra verser la moitié des revenus de son gage à Abrahim Avindino, dont la créance a été également assignée sur ladite bailie. — **Valence, 7 juillet 1254.**

Arch. d'Arag., parch. de Jaime Ier, n° 1379. — Publ. : Pièces justificatives, n° II.

51. — Jaime Ier concède aux Juifs de Majorque que, seul, le créancier juif qui ne se conformera pas aux prescriptions de l'autorité royale touchant les prêts et le taux de l'intérêt sera tenu pour responsable et puni en conséquence; les autres Juifs de la communauté ne seront pas inquiétés; en outre, il ne se fera plus d'enquête chez les Juifs pour connaître l'état de leur fortune, et ils ne seront plus tenus de faire la déclaration de leurs créances; enfin, les débiteurs devront rembourser leurs dettes aux échéances fixées, sans espoir d'obtenir du roi des lettres de sursis. — **Lérida, 15 septembre 1254.**

Publ. : Villanueva, t. XXII, pp. 331-332 (d'après ms. Pueyo). — Indiq. : Rullan, *Historia de Soller*, t. I, p. 415 (d'après Villanueva); Morel-Fatio, *Juifs des Baléares*, dans *R. E. J.*, t. IV (1882), p. 34, n° 6 (d'après Villanueva); Fidel Fita et Llabrés, *Judios mallorquines*, dans *Boletin de Madrid*, t. XXXVI (1900), p. 21, n° 5 (d'après ms. Pueyo, f° 5).

52. — Jaime Ier dispense tous les Juifs de Majorque de l'obligation de contribuer à la « quête[1] » ou à la « peite[2] » concurremment avec les Juifs de Catalogne, d'Aragon ou d'une autre partie du royaume, et les autorise à verser désormais leurs contributions séparément. — **Olite, 11 décembre 1254.**

Publ. : Fidel Fita-Llabrès, *ut supra*, pp. 21-22, n° 6 (d'après ms. Pueyo, f° 5 v°).

53. — Jaime Ier fait remise aux habitants de Bolea de tout l'argent qu'ils devaient aux Juifs d'Aragon au moment de la confiscation de Saragosse. — **29 juillet 1257.**

Arch. d'Arag., reg. 10, f° 12 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 127.

54. — Jaime Ier remet aux habitants de Pertusa obligés au profit de Juifs d'Aragon, à titre de débiteurs ou de répondants, les dettes contractées avant la confiscation de Saragosse, et cela moyennant la somme de 500 sous de Jaca. — **Lérida, 6 août 1257.**

Reg. 10, f°s 4v°-5. — Indiq. : Jacobs, n° 125.

55. — Jaime Ier autorise le vicomte de Cardona, si ce dernier est réellement nanti d'une créance de 9.500 sous de Jaca, à la réaliser sur le

1. La *questia*, dit M. Brutails (*Populations rurales du Roussillon*, p. 183), correspondait à la taille du droit français.

2. Peite est synonyme de quête.

produit des tributs[1] et peites que verseront prochainement les Juifs de Barcelone et de Villafranca del Panadés. — **Lérida, 23 août 1257.**

Reg. 10, f°s 16v°-17. — Indiq. : Jacobs, n° 129.

56. — Jaime Ier donne quittance aux aljamas juives de Girone et de Besalu de 2.000 sous barcelonais et de 100 morabotins alfonsins, à valoir sur le montant du prochain tribut; elles ont acquitté cette somme à sa décharge au profit d'Izach de Navarra, Juif de Girone, qui, à son tour, l'avait remboursée à un créancier du roi. — **Lérida, 27 août 1257.**

Reg. 10, f° 17. — Indiq. : Jacobs, n° 131.

57. — Jaime Ier, en considération des pertes subies par l'aljama des Juifs de Barbastro, lui fait remise pour quatre ans, à partir de la Noël suivante, de 500 sous de Jaca sur les 3.000 du tribut annuel. — **Lérida, 29 août 1257.**

Reg. 9, f° 31 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 116.

58. — Jaime Ier fait remise aux habitants de Fraella de toutes les sommes dont ils se trouvaient débiteurs à l'égard de certains Juifs d'Aragon, au moment où le roi confisqua à Saragosse toutes les créances des Juifs aragonais, à l'exception de celles de Salamon Saragossan, Juif de Huesca. — **Lérida, 30 août 1257.**

Reg. 9, f° 32 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 117.

59. — Jaime Ier, compatissant à la situation misérable de l'aljama des Juifs de Huesca, lui fait remise pour deux ans de 1.000 sous de Jaca sur les 7.000 du tribut annuel. — **Lérida, 3 septembre 1257.**

Reg. 9, f° 33. — Indiq. : Jacobs, n° 118.

60. — Jaime Ier fait remise à un chrétien et à sa femme de toutes les dettes, capital et intérêts, qu'il leur restait à rembourser en leur propre nom ou à titre de caution, à certains Juifs d'Aragon, etc... (le reste comme au n° 58). — **Lérida, 12 septembre 1257.**

Reg. 9, f° 35 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 119.

61. — Jaime Ier donne licence à Abrahim, fils d'Açach Maimo, baile du Temple et de G. de Moncada à Tortose, de transporter 80 cafices[2] de blé à la mesure de Tortose dans n'importe quel pays, sauf en territoire sarrasin. — **Lérida, 16 septembre 1257.**

Reg. 9, f° 37. — Indiq. : Jacobs, n° 120.

1. Quête, peite, tribut sont trois termes synonymes.
2. En castillan, *cafiz* ou *cahiz* (de l'arabe *cahiz*) s'applique à une mesure de grains de 666 litres.

62. — Jaime Ier *vend* (afferme) à Junez Avinceyt, Jahuda Avinzeyt, Junez Boclares, Çahadia Boclares, Junez Abnazazram, Salomon Aboleyx, Salomon Azugeg et Abrafim Amuzeat, Juifs de Daroca, à partir du 1er janvier 1258, pour deux ans, les petites et grandes leudes de Daroca, à charge d'une redevance annuelle de 5.200 sous de Jaca, déduction faite des 400 sous que les dits fermiers ont déjà versés au roi. — **Lérida, 29 septembre 1257.**

Reg. 9, fos 41 vo-42.

63. — Jaime Ier donne licence à Abraham, fils de Vidal d'en Estrayna, Juif de Tarragone, de transporter 130 cafices de froment, à la mesure de Tortose, en n'importe quel territoire, sauf en pays sarrasin. — **Lérida, 5 octobre 1257.**

Reg. 10, fo 10 vo. — Indiq. : Jacobs, no 126.

64. — Jaime Ier place sous sa sauvegarde le Juif Jafias Almorcat, courtier à Lérida, ainsi que tous ses biens présents et futurs, pour lui permettre, quoique son fils ait été exécuté pour homicide commis sur la personne d'un habitant de Lérida par instigation diabolique, de revenir habiter en toute sécurité dans cette ville ou dans tout autre lieu du royaume. — **Lérida, 23 octobre 1257.**

Reg. 9, fo 12 vo. — Indiq. : Jacobs, no 112.

65. — Jaime Ier remet à tous les Juifs de Montclus 1.000 sous de Jaca, que leur réclame le justice d'Aragon, en raison du service qu'ils ont promis de fournir au roi. — **Lérida, 30 octobre 1257.**

Reg. 9, fo 43 vo. — Indiq. : J. Miret y Sans, *Le massacre des Juifs de Montclus en 1320 — Épisode de l'entrée des Pastoureaux dans l'Aragon*, dans *R. E. J.*, t. LIII (1907), p. 256.

66. — Jaime Ier concède à Vidal Almalegui, Juif de Lérida, sa vie durant, le poids de Lérida, sous l'obligation de peser au prix courant et sans partialité pour l'une ou l'autre des parties, à charge d'une redevance annuelle de 82 masmondines, payable au baile de Lérida en deux termes, à la Noël et à la Saint-Jean-Baptiste; le roi annule du même coup l'adjudication faite précédemment à un autre Juif de Lérida, Kaym Ascarell, pour 50 masmondines. — **Lérida, 31 octobre 1257.**

Reg. 9, fo 2. — Indiq. : Jacobs, no 105.

67. — Mention, dans une quittance relative au baile de Lérida, du paiement de 12 sous de Jaca à A[za]ch, Juif de Bell-Lloch. — **Même date.**

Reg. 10, fos 23 vo-24.

68. — Jaime Ier promet aux Juifs de Monzon qu'au terme du sursis accordé aux habitants de Pertusa pour le paiement de leurs dettes, il n'en

accordera plus, mais qu'au contraire, il fera contraindre les débiteurs des Juifs à s'acquitter de leurs obligations envers leurs créanciers. — **Barcelone, 8 novembre 1257.**

Reg. 9, f° 45. — Indiq. : Jacobs, n° 121.

69. — Jaime Ier défend au baile et au viguier de Barcelone de molester ou de laisser molester les courtiers juifs de cette ville, ou même de leur intenter des procès en raison de leur office, à moins que les circonstances ne l'exigent; il leur prescrit, en outre, de rendre justice à ces Juifs courtiers, s'ils leur portent plainte. — **Barcelone, 11 novembre 1257.**

Reg. 9, f° 45 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 122.

70. — Jaime Ier concède au Juif Bonanasse Salamo et à Bonafos, fils de Vidal Salamo, que les sursis accordés pour dettes à des chrétiens, Juifs ou Sarrasins ne s'appliquent pas à leurs créances et qu'ils peuvent, par conséquent, en poursuivre le recouvrement. — **Barcelone, 15 novembre 1257.**

Reg. 9, f° 48.

71. — Jaime Ier place sous sa sauvegarde et sous son guidage l' « honneur [1] » que Pons Arbert, chanoine de Barcelone, vient d'acheter dans le Bourg, sous le Château-Neuf, dans l'alleu et le domaine du chapitre et qu'il a cédé à titre emphytéotique à certains Juifs de ce quartier, ainsi que la rue et les maisons construites et à construire dans cet honneur; cette concession porte qu'il est défendu à quiconque, sous peine de 500 morabotins d'amende, d envahir ou violer cet honneur, d'infliger des dommages, injures, rapines à ses habitants, d'ouvrir des égouts, des fenêtres ou autres ouvertures dans le dit call, sauf en faveur des propriétaires directs, qui gardent le droit d'ouvrir et de fermer à leur guise de jour et de nuit les portes du call, dont l'une, l'orientale, fait communiquer le call avec la voie publique qui passe sous le Château-Neuf, et l'autre, l'occidentale, donne entrée et sortie sur une seconde voie publique. — **Même date.**

Reg. 9, f° 48. — Publ. : Pièces justificatives, n° III. — Indiq. : Jacobs, n° 123.

72. — Jaime Ier, nonobstant la défense faite à ses sujets de se rendre à Montpellier, autorise Abrahim Escandaram, Juif de Barcelone, à partir pour cette dernière ville, lui ou son fondé de pouvoir (nonce) et à y séjourner pour réaliser une créance sur un habitant de Montpellier; bien plus, si Abrahim ne réussit pas à se faire rembourser dans un premier voyage, le roi lui permettra d'en faire un second; dans tous les cas, Jaime Ier place Abrahim sous son guidage et sa sauvegarde. — **Barcelone, 2 décembre 1257.**

Reg. 9, f°s 52 v°-53.

1. Honneur est synonyme de bien-fonds.

73. — Jaime Ier concède à Bonafilla, fille de la veuve d'Escapat Malet, Juif de Barcelone, que personne ne puisse saisir ses biens, ni la contraindre à prêter serment hors de sa maison. — **Barcelone, 13 décembre 1257.**

Reg. 9, f° 54 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 124.

74. — Jaime Ier concède à Astruc de Bellcaire, Juif de Barcelone, et à son fils Salomon que, en raison des tribut, peyte, service ou collecte dus au roi par l'aljama des Juifs de Barcelone, ils ne puissent être appréhendés, molestés, ni détenus à l'intérieur ou hors de leurs maisons, leurs portes fermées et leurs biens saisis, pourvu, toutefois, qu'ils s'acquittent exactement de leur quote-part, ou qu'ils prennent l'engagement d'y satisfaire aux termes imposés à leur communauté ; le roi leur accorde encore, sous la même réserve, que s'il ordonne à l'aljama de Barcelone d'acquitter une dette royale, ils ne soient pas tenus de s'obliger, instituer des débiteurs ou fournir des répondants. — **Barcelone, 16 décembre 1257.**

Reg. 9, f° 1 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 104.

75. — Jaime Ier donne quittance à l'aljama des Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone et des autres lieux ressortissant à sa collecte de 42.500 sous barcelonais, montant du tribut de l'année 1258, et de 32.200 sous, montant de celui de 1259, sommes qui ont été versées à différents créanciers du roi, tels que Benvenist de Porta, Astrug Caravida, Mosse Sollam, Vidal Salamo, Bonsenior Alfaquim. — **Barcelone, 18 décembre 1257.**

Reg. 10, f° 28 r° et v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 135.

76. — Jaime Ier concède et confirme à la communauté des Juifs de Barcelone, Villafranca et Tarragone, ainsi qu'à tous les autres Juifs qui contribuent à la quête de Barcelone, un privilège portant que les actes dressés ou souscrits par des ecclésiastiques faisant office de notaire aient même valeur en jugement ou en dehors que les actes confectionnés par les tabellions-jurés des cours royales. — **Barcelone, 19 décembre 1257.**

Reg. 9, f° 2 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 106.

77. — Jaime Ier renouvelle en faveur des Juifs de l'aljama de Barcelone, Villafranca, Tarragone et des autres lieux compris dans sa collecte la promesse déjà faite de ne pas accorder de sursis pendant un intervalle de cinq ans à leurs débiteurs ou aux répondants de ces derniers ; en outre, eu égard aux lourdes charges qu'il fait peser sur eux, le roi proroge ce délai de trois ans. — **Même date.**

Reg. 9, f° 3. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, p. 411, n. 4 ; Jacobs, n° 107.

78. — Jaime Ier accorde sa rémission, après une enquête négative, aux frères Janton et Azmel Abutarda, aux frères Jahuda et Abraham

Almuli, fils de feu Sabba, Juif de Daroca, accusés de recel par un habitant de Daroca, qui affirmait leur avoir confié en dépôt une partie d'un trésor par lui découvert. — **Barcelone, 20 décembre 1257.**

Reg. 9, fs 3 vo. — Indiq. : Jacobs, no 108.

79. — Jaime Ier donne quittance aux quatre Juifs de Daroca inculpés de recel de 1.100 sous de Jaca, qu'il en reçoit à titre de caution et qu'il leur restituera, une fois faite la preuve de leur innocence. — **Même date.**

Reg. 9, fo 3 vo. — Indiq. : Jacobs, no 109.

80. — Jaime Ier mande aux Juifs de Girone et de Besalu de payer à l'infant don Pedro les tributs de la Noël 1257 et de la Saint-Jean 1258. — **Barcelone, 28 décembre 1257.**

Reg. 10, fo 29. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, no 136.

81. — Jaime Ier donne quittance aux Juifs de Girone et de Besalu du reliquat qu'il leur restait à verser à l'infant don Pedro des tributs de la Noël 1257 et de la Saint-Jean 1258. — **Même date.**

Reg. 10, fo 29. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, no 137.

82. — Mention d'un paiement fait à Abraham, Juif de Calatayud, de 300 sous melgoriens. — **1257.**

Reg. 10, fo 38.

83. — Mention de la somme fournie par les Juifs de Montpellier pour le cens : 1.000 sous melgoriens. — **1257.**

Reg. 11, fo 272.

84. — Jaime Ier mande à l'aljama de Girone d'avancer à Bonastrug de Porta, maître juif de Girone, sur le tribut de la prochaine Noël, 40 morabotins alfonsins d'or, que le roi donne au dit Bonastrug. — **Barcelone, 2 janvier 1257/8.**

Reg. 10, fo 30. — Indiq. : Jacobs, no 138.

85. — Jaime Ier mande à tous ses officiers et à tous ses sujets de ne pas contraindre l'élu ou abbé de Ripoll, le camérier, le sacriste et les autres dignitaires, non plus que les hommes du monastère, à rembourser les sommes, capital ou intérêts, qu'ils se trouvent devoir à quelques Juifs, jusqu'à ce que l'aljama des Juifs de Girone et de Besalu se soit obligée envers l'élu de Ripoll pour 15.000 sous melgoriens, montant des tributs de la Saint-Jean et de la Noël suivantes. — **Barcelone, 9 janvier 1257/8.**

Reg. 9, fo 8 vo. — Indiq. : Jacobs, no 110.

86. — Jaime Ier accorde à l'abbaye de Ripoll un sursis semblable au précédent pour les sommes qu'elle doit à Bonanat, Juif de Besalu, à la

réserve que, le terme de prorogation expiré, les agents royaux contraindront les débiteurs de Bonanat à s'acquitter de leurs obligations; le compte entre Bonanat et l'abbaye sera réglé alors par les soins du juge de Girone. — **Même date.**

Reg. 9, f° 9.

87. — Jaime Ier mande à ses officiers et aux cours de Barcelone, Girone et Besalu, ainsi qu'a tous ses sujets, de ne pas contraindre l'élu ou abbé de Ripoll à rembourser les dettes souscrites à l'égard de quelques Juifs avant le terme fixé plus haut (n° 85). — **Même date.**

Reg. 9, f° 9.

88. — Jaime Ier promet à l'aljama des Juifs de Girone de rabattre au compte de la recette des prochains tributs de la Noël et de la Saint-Jean 15.000 sous melgoriens, pour lesquels elle s'est constituée débitrice sur mandement royal à l'élu ou abbé de Ripoll. — **Même date.**

Reg. 10, f° 31. — Indiq. : Jacobs, n° 139.

89. — Jaime Ier, rappelant la promesse qu'il a faite à toute l'aljama des Juifs de Perpignan et des autres lieux de la collecte de ne pas accorder de sursis à leurs débiteurs ou aux répondants de ces derniers, durant un délai de trois ans, proroge ce délai de trois nouvelles années, en dédommagement de leurs nombreuses charges et en récompense de leur constante fidélité. — **Barcelone, 12 janvier 1257/8.**

Reg. 9, f° 11. — Indiq. : Jacobs, n° 111.

90. — Jaime Ier concède pour un an le pesage et le « portage[1] » de Calatayud à Jucef et Aaron Abinafia, Juifs de cette ville. — **Barcelone, 13 janvier 1257/8.**

Reg. 10, f° 31 v°.

91. — Jaime Ier autorise Astrug Bonsenior, Juif de Barcelone, à faire des ouvertures dans le mur d'enceinte de la cité de Barcelone, en face de ses maisons, à bâtir sur le mur, à y ménager des fenêtres et portes, avec défense à quiconque de faire des ouvertures dans cette partie du mur, devant la façade des maisons d'A. Bonsenior, ou de le surélever, en y disposant des fenêtres, linteaux (*bigas*), arches, voûtes ou autre ouvrage de maçonnerie. — **Barcelone, 15 janvier 1257/8.**

Reg. 10, f° 15 v°. — Cop. : Collection Bofarull.

92. — Jaime Ier concède à Astrug, Juif de Barcelone, fils de feu Isach, teinturier de Girone, que, pour les plaintes dont il pourra être l'objet de la part de quelque Juif ou chrétien, il ne soit pas tenu d'y faire droit

1. Le portage est un droit d'entrée ou de transit perçu sur les marchandises.

devant des juges chrétiens, mais devant des juges juifs, et que tout procès intenté contre lui soit jugé conformément au droit et aux coutumes hébraïques. — **Même date.**

Reg. 10, f° 15 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 128.

93. — Jaime Ier, confirmant la « taille[1] » qui vient d'être faite pour deux ans entre les Juifs de l'aljama de Saragosse par Jahuda Gulbef, Junez Repallat, Jahuda Colobra, Salamon, etc., mande à tous ses agents de veiller à son application, sous peine pour tout contrevenant de 2,000 morabotins, et remet toute excommunication ou tout autre châtiment insérés dans le rôle de la dite taille. — **Tortose, 30 janvier 1257/8.**

Reg. 9, f° 17. — Indiq. : Jacobs, n° 113.

94. — Jaime Ier donne plein pouvoir à l'infant don Pedro de composer avec les débiteurs de ces Juifs catalans qui, après avoir quitté les terres royales pour aller s'établir sous une autre domination, ne sont pas rentrés dans le royaume avant le dernier carême, et de remettre auxdits débiteurs tout ce qu'ils doivent aux Juifs émigrés, à l'exception, toutefois, de ceux qui ont obtenu du roi une prolongation de séjour à l'étranger. — **Tortose, 18 février 1257/8.**

Reg. 10, f° 37. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 146.

95. — Jaime Ier proroge jusqu'à la Saint-Jean de juin le permis de séjour hors du royaume délivré en faveur du Juif Bonanasch de Besalu, l'exceptant ainsi de la peine de confiscation édictée contre les créanciers juifs qui ne sont pas rentrés de l'étranger avant le dernier carême, à la réserve, toutefois, que Bonanasch ne pourra rien exiger de ses débiteurs jusqu'à l'expiration de son nouveau permis; le roi mande à l'infant don Pedro et à tous ses officiers de Catalogne de faire observer la présente prolongation, et promet à Bonanasch de le placer sous sa sauvegarde, s'il revient se fixer dans le royaume. — **Tortose, 12 mars 1257/8.**

Reg. 9, f° 26 v°.

96. — Jaime Ier mande à ses viguiers de Girone et de Besalu et à leurs sergents (*sajones*), nonobstant la concession faite à quelques seigneurs de ne pas laisser mettre leurs hommes en cause pour dettes si les contrats y relatifs ne portent pas à ce sujet de clause particulière, de saisir tous les biens de ses sujets obligés pour dettes envers les Juifs des villes et collecte de Girone et Besalu. — **Tortose, 28 mars 1258.**

Reg. 10, f° 53. — Indiq. : Jacobs, n° 150.

97. — Jaime Ier concède aux Juifs de Girone et Besalu le privilège de choisir cinq Juifs, qui seront chargés de contraindre tous les Juifs de la

1. La taille n'est pas un impôt, mais la répartition qui en est faite.

collecte de Girone et Besalu, même par la saisie de leurs biens, à payer les quêtes et peites royales, ainsi que toutes les dépenses inscrites dans les rôles des tailles dressés par les secrétaires des communautés juives, à la réserve que les cinq élus devront jurer, lors de leur nomination, selon la loi des Juifs, de ne rien révéler de tout ce qui leur sera confié par les secrétaires relativement aux ressources de chaque Juif et de bien se comporter dans l'exercice de leurs fonctions, lesquelles leur conféreront, en outre, le droit d'entendre les plaintes portées par les contribuables contre leurs secrétaires au sujet de la taille, et de les examiner de la même manière que les « tailleurs[1] » de Girone. — **Tortose, 31 mars 1258.**

Reg. 10, f° 54 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 151.

98. — Jaime Ier concède aux Juifs de Girone et Besalu et des autres lieux de la collecte que leurs débiteurs, nonobstant le sursis dont ils ont bénéficié, soient tenus d'acquitter leurs dettes sur les biens meubles ; et comme il s'élève des contestations relativement à la catégorie de meubles réputés insaisissables, le roi déclare qu'il faut entendre par là les bêtes agricoles, les instruments de culture, les vases vinaires, les vêtements, les ustensiles de cuisine, les draps de lit et autres meubles (*suppellectilia*) de la maison, mais non le blé, le vin, l'huile et autres produits, que le créancier peut faire saisir. — **Même date.**

Reg. 10, f° 54 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 152.

99. — Jaime Ier accorde son guidage à Jafias Avinzabarra, Juif de Tortose, et à Maymonell, son fils, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'amende. — **Valence, 28 avril 1258.**

Reg. 10, f° 61 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 153.

100. — Jaime Ier mande à tous ses officiers de contraindre, dans leurs personnes et leurs biens, tous ceux qui sont obligés, à titre de débiteurs ou de répondants, vis-à-vis de Jafias Avinzabarra, Juif de Tortose. — **Même date.**

Reg. 10, f° 61 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 154.

101. — Jaime Ier donne licence à Abraham Albanna, Juif de Tortose, de transporter par mer des Sarrassins du royaume de Castille et de la terre d'*Aladrach* au port de Denia, pour les réembarquer de là à destination de la Barbarie ou d'ailleurs, à la condition de verser au fisc royal deux besants d'or par tête de Sarrasin, sans préjudice du droit de table que ledit Juif devra payer à Denia ; le roi place, en outre, la cargaison de Sarrasins sous son guidage spécial. — **Valence, 1er mai 1258.**

Reg. 10, f° 62 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 155.

1. Répartiteurs d'impôt.

102. — Jaime Ier reconnaît devoir à Jaffias Avinzabarra, Juif de Tortose, 1.000 sous de Jaca, qu'il lui a empruntés à Tortose et qu'il lui assigne sur les revenus royaux de Lérida. — **Même date.**

Reg. 10, f° 65. — Indiq. : Jacobs, n° 156.

103. — Jaime Ier autorise Jafias Maymo, Juif de Tortose, à faire exécuter, dans leurs personnes et leurs biens, les hommes du seigneur d'Oteïza qui lui doivent de l'argent, si ledit seigneur, auquel le roi mande d'intervenir auprès des débiteurs de Jafias, refuse son concours. — **Jativa, 15 mai 1258.**

Reg. 10, f° 66 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 157.

104. — Jaime Ier fait adjuger aux enchères publiques à Cota, veuve de Mubarich Machedan, Juif de Valence, les maisons, les jardins, les deux vignes, les quatre champs et les autres immeubles que son mari possédait à « Mezlata » et à « Raffalsoternos »; le roi reconnaît que ladite veuve a droit, selon le for des Juifs, en raison de sa dot, qui s'élevait à 250 morabotins, et de la donation qui lui avait été consentie par son mari, au tiers de la succession de ce dernier, évaluée à 3.503 sous, 4 deniers de réaux, et il lui donne quittance de 566 sous, 8 deniers et de 200 sous de réaux. — **Concentaina, 26 mai 1258.**

Reg. 10, feuille volante intercalée entre les f°s 66 et 67.

105. — Jaime Ier remet à Ezdras Anulfac, Juif de Saragosse, toute peine encourue pour s'être disputé avec Jahuda de Cavalleria, baile royal de Saragosse. — **Concentaina, 8 juin 1258.**

Reg. 10, f° 55.

106. — Jaime Ier proroge de deux nouvelles années le privilège d'exemption de toute peite, tribut, service, etc., qu'il a déjà octroyé à Mosse Avengayet, Juif de Jativa, pour la durée de cinq ans. — **Valence, 2 juillet 1258.**

Reg. 10, f° 81 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 161.

107. — Jaime Ier reconnaît rester débiteur à Bonafos, fils et héritier de Vidal Salamo, ancien baile royal de Barcelone, sur les 35.000 sous barcelonais que Vidal Salamo a prêtés au roi et à sa femme Yolande, à Valence, le 10 mars 1251/2, de 4.300 sous, qu'il assigne sur les quotes-parts que le dit Bonafos, Bonanast Salamo, Samuel Cap, Astrug et Vidal, fils de Saltel de Cardona, et Zarch Malet, fils d'Escapat Malet, sont tenus de payer pour le tribut ou la quête; le roi mande au baile de Barcelone et aux secrétaires de l'aljama de faire observer la présente assignation. — **Barcelone, 7 août 1258.**

Reg. 10, f° 71 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 158.

108. — Jaime Ier annule la nomination du Juif N. de Colomar comme notaire public. — **Barcelone, 9 août 1258.**

Reg. 9, f° 62 v°.

109. — Jaime Ier ratifie la taille faite par Jahuda Abenjucez, Junez Repollat, Salamon Mehegeron et Jahuda Gulluf, Juifs de Saragosse, entre leurs coreligionnaires de l'aljama, à valoir jusqu'au mois de janvier suivant, et remet aux tailleurs la peine de 2,000 sous qu'ils avaient encourue en raison de cette taille. — **Barcelone, 23 août 1258.**

Reg. 10, f° 77. — Indiq. : Jacobs, n° 160.

110. — Jaime Ier accorde son guidage à Jucef Mascaran, Juif de Barcelone, sous peine pour tout contrevenant de 200 morabotins d'amende. — **Montpellier, 30 octobre 1258.**

Reg. 10, f° 86 v°.

111. — Jaime Ier déclare, dans sa charte d'amnistie accordée aux Juifs de Montpellier, que, quoique leurs coreligionnaires subissent le joug de la servitude dans presque toutes les terres des princes chrétiens, il ne convient pourtant pas de les humilier, de leur faire subir de mauvais traitements, ni de leur causer aucun préjudice dans les territoires soumis à sa juridiction. — **Montpellier, 10 décembre 1258.**

Indiq. : Germain, *Histoire de la commune de Montpellier*, p. LXVIII, n. 1 (d'après Arch. mun. de Montp., Grand Chartrier, Arm. A, Cass. IV, n° 7 quater, et Grand Thalamus, f° 47 v°) ; Kahn, *Juifs de Montpellier*, dans *R. E. J.*, t. XIX (1889), p. 261 (d'après même source) ; Berthelé, *Arch. de la ville de Montpellier*, t. III, p. 103, n° 718 (d'après Grand Thalamus).

112. — Jaime Ier remet toute peine encourue pour transgression du taux de l'intérêt à Abraham Levi et à Bonet de Provence, son gendre, Juifs de Villefranche-de-Conflent, pourvu qu'ils fassent à l'avenir résidence dans ses États. — **Montpellier, 27 décembre 1258.**

Reg. 10, f° 44. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 147.

113. — Jaime Ier autorise le Juif Jucef de Grasse, bien qu'il soit déjà marié et malgré l'attestation de Jucef Vidal, de Mosse de Lunel, de Durant et Abraham d'Anduse, ces deux derniers fils de feu Bonet, et d'autres Juifs qui déclarent que la bigamie est contraire au droit et au rite judaïques, à contracter mariage avec Regina, fille de Samuel *alias* Brafayre, nonobstant sa première union avec Sima, répudiée ou non, sauf toutefois, pour cette dernière, le droit qu'elle a sur les biens de son mari, conformément à la législation hébraïque, et le droit qu'elle peut avoir sur les joyaux dont son mari l'a gratifiée ; Jucef de Grasse pourra emmener sa nouvelle femme de Montpellier et la conduire n'importe où ; et le roi défend à tous ses Juifs de Montpellier et d'ailleurs, sous peine de 500 morabotins d'amende, de lancer quelque prohibition ou excommu-

nication de vive voix ou par écrit contre le dit Jucef de Grasse en raison de son nouveau mariage. — **Montpellier, 20 janvier 1258/9.**

Reg. 10, f° 47 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 148 ; Danvila, *El robo de la Juderia de Valencia en 1391*, dans *Boletin de Madrid*, t. VIII (1886), p. 383, n. 9.

114. — Jaime Ier, à la requête de Salamon d'en Bonet, Benjami de Carcassonne, Creschas, fils de feu Vidal de Carcassonne, Mosse, fils de Juce de Lunel, et Jaco, fils de Bonsenior de Lunel, Juifs de Montpellier, syndics ou procureurs de la communauté juive de cette ville, promulgue les statuts de franchises suivants : 1° Si quelque Juif de Montpellier trangresse le taux de l'intérêt ou les autres règlements royaux relatifs au prêt à intérêt, il ne sera pas puni des peines insérées dans la constitution de Jaime Ier y relatives. 2° Si quelque Juif de Montpellier vend à crédit (*ad sostam*) des biens meubles, pesables ou mesurables, sans fixer de terme de paiement, ou si, réciproquement, il achète des biens livrables à terme et payables d'avance, le statut royal relatif aux ventes et achats de ce genre ne sera pas invoqué à l'encontre de l'une ou l'autre de ces opérations. 3° Tout Juif de Montpellier peut acheter ou prendre à bail (*acapitare*) des immeubles sis dans cette ville, sauf les tenures royales et les immeubles loués par le roi, son lieutenant ou le baile de la cour royale du lieu. 4° Le lieutenant royal, le baile et les autres officiers des cours royales de Montpellier et des autres parties du royaume seront tenus de contraindre les débiteurs des Juifs à s'acquitter sans retard de leurs obligations, principal et intérêt, ce dernier à raison de 4 deniers pour livre par mois. — **Montpellier, 21 janvier 1258/9.**

Reg. 10, f° 48. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 149.

115. — Jaime Ier prescrit, sur avis conforme des consuls de Montpellier, qu'avant de conclure un contrat, les Juifs de cette ville devront jurer sur la Loi mosaïque qu'ils ne se sont livrés à aucune fraude ou usure; et par la même occasion, il défend aux notaires de recevoir aucun contrat usuraire. — **[Montpellier], 5 avril 1259.**

Publ. : Germain, *Histoire du commerce de Montpellier*, t. I, pp. 240-241 (d'après Arch. mun. de Montp., Arm. D, Cass. xx, n° 3 (Parch. orig.), et n° 21 (Copie vidimée). — Indiq. : Germain, *ibid.*, t. II, p. 117; G. Saige, *Les Juifs du Languedoc*, Paris, 1881, in-8°, p. 24 (d'après Germain) ; Kahn, *Juifs de Montpellier*, dans *R. E. J.*, t. XIX (1889), pp. 261-262 (d'après Arm. D, etc.) ; Ferd. Castets et Jos. Berthelé, *Archives de la ville de Montpellier*, Montpellier, in-4°, t. I (1895), p. 142, n° 1933 (d'après Arm. D, etc.).

116. — Jaime Ier mande à ses officiers de s'abstenir, durant un délai de quatre ans, de contraindre, par la saisie notamment, l'abbé et le couvent de Ripoll, les biens du monastère, leurs débiteurs et répondants à rembourser leurs dettes aux héritiers de feu Bonanasch de Besalu, lesquels ne pourront exiger d'intérêt pendant les quatre ans, nonobstant quelque promesse faite par le roi aux aljamas des Juifs de Girone et de

Besalu de ne pas accorder de nouveau sursis à leurs débiteurs. — **Lérida, 11 août 1259.**

Reg. 10, f° 116.

117. — Jaime Ier concède à trois citoyens de Barcelone et au Juif Benvenist de Porta que personne ne puisse détourner, en vue de l'irrigation, l'eau des moulins de la cité qu'ils tiennent à cens du roi, sous peine de 60 sous d'amende, et que ceux qui jouissent par charte ou coutume du droit de se servir de cette eau pour l'arrosage de leurs parcelles, soient tenus, sous peine d'une amende de 20 sous, de ramener l'eau, une fois leur opération terminée, à la branche mère du grand canal (*Cequere majoris*). — **Lérida, 30 août 1259.**

Reg. 10, f° 143.

118. — Jaime Ier donne quittance à l'aljama des Juifs de Barcelone, à valoir sur les tributs de la Noël et de la Saint-Jean, de 10.000 sous de Jaca, qu'elle a payés, sur l'ordre et à la décharge du roi, à Benvenist de Porta, baile royal de Barcelone. — **Lérida, 31 août 1259.**

Reg. 10, f° 117. — Indiq. : Jacobs, n° 168 *a*.

119. — Jaime Ier assigne au profit de son créancier Benvenist de Porta une dette de 10.000 sous de Jaca sur le tribut que doivent payer les Juifs de Girone à la Noël et à la Saint-Jean. — **Même date.**

Reg. 10, f° 117.

120. — Jaime Ier reconnaît devoir à Salamon Saragossan, Juif de Huesca, 700 sous de Jaca, reliquat de la somme de 1.000 sous qu'il lui a empruntée à Valence pour subvenir aux frais de séjour de la famille royale et en garantie de laquelle il lui a obligé la bailie foraine de la cité de Huesca; le roi se déclare encore débiteur à Salamon Saragossan de 2.605 sous 8 deniers de Jaca et d'autres 2.000 sous que, sur son ordre, Salamon a versés à l'évêque de Valence, soit au total 5.305 sous 8 deniers, que Jaime Ier assigne à Salamon sur la peite des habitants de Almudébar. — **Même date.**

Reg. 10, f° 117 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 169.

121. — Jaime Ier accorde à tous les Juifs établis dans la « villa[1] » de Uncastillo qui transféreront leur domicile dans le château du même lieu l'exemption pour trois ans de toute peite, cène et autres services royaux, et à tous les Juifs qui viendront d'ailleurs que d'Uncastillo peupler le dit château, une exemption de quatre années. — **Lérida, 16 novembre 1259.**

Orig. : Parch. de Jaime Ier, n° 1346. — Reg. 11, f° 153 v°. — Cop. : Transcr. des parch. de Jaime Ier; Collection Bofarull. — Publ. : *Documentos inéditos*,

1. La *villa* est la ville ouverte, dépourvue de toute enceinte; elle est d'ordinaire défendue par le *castell*, qui est un quartier fortifié.

t. VI, pp. 145-146; M. Kayserling[1], *Zur Geschichte der Juden in Barcelona* dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, de Frankel, in-8°, t. XV (1866), p. 89 (d'après *Doc. inéd.*). — INDIQ. : Amador de los Rios, t. I, p. 423, n. 1 (d'après Parch. de Jaime Ier, n° 1346); Jacobs, n° 166 *a* (d'après reg. 11).

122. — Jaime Ier concède à l'aljama des Juifs de Barcelone que tout Juif qui viendra s'établir dans cette ville et y conservera son domicile une année durant, sera tenu de payer sa part de quête et des autres services royaux et communaux (*vicinalium*), que les secrétaires doivent répartir équitablement entre les membres de la communauté. — **Lérida, 27 novembre 1259.**

Reg. 10, f° 121 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 172 *a*.

123. — Jaime Ier assigne à l'infant don Alfonso sur les revenus du péage royal de Calatayud les 1.000 sous de Jaca qu'il a alloués aux Juifs de Daroca sur le produit de leur tribut, pour réparer leur mur qui s'était écroulé, et il mande à Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse, ainsi qu'aux collecteurs du péage, de verser à l'infant pour le paiement des dits 1.000 sous, 500 sous de la recette de 1260 et 500 sous de la recette de 1261; le roi autorise, enfin, l'infant à recouvrer sur les Juifs de Daroca tout le tribut des années 1261 et 1262. — **Lérida, 19 janvier 1259/60.**

Reg. 10, f° 126 v°.

124. — Jaime Ier donne quittance à l'aljama des Juifs de Perpignan des 1.100 sous melgoriens qu'elle a payés au baile de cette ville pour le tribut de la Noël précédente. - **Barcelone, 1er février 1259/60.**

Reg. 10, f° 128 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 164 *a*.

125. — Jaime Ier s'oblige au profit de Aharon Abinafia, Juif de Calatayud, pour 6.000 sous de Jaca, à la décharge de feu Alvaro Perez de Azagra qui les devait à l'aljama de Calatayud et qui, s'en étant rendu débiteur au roi, lui avait engagé le château et la villa de Santa Maria de Albarracin ; le roi assigne les 6.000 sous audit Aharon sur les revenus de la « morerie[2] » de Daroca, et mande aux Sarrasins de cette ville d'observer cette assignation. — **Barcelone, 10 juin 1260.**

Reg. 11, f° 176 v°. — INDIQ. : Jacobs, n° 168.

126. — Jaime Ier mande à l'aljama des Juifs de Girone et Besalu qu'il a assigné à l'un de ses créanciers sur le tribut qu'elle doit fournir à la Noël suivante, et au besoin sur le tribut de la Saint-Jean, 8.683 sous 4 deniers barcelonais neufs, de monnaie de tern. — **Même date.**

Reg. 11, f° 177. — INDIQ. : Jacobs, n° 169 *a*.

1. La date de 1250 donnée par Kayserling à cet acte est erronée.
2. En castillan, *moreria* désigne le quartier réservé à la population sarrasine.

127. — Jaime Ier, eu égard à la situation critique de l'aljama juive de Girone et Besalu, lui fait remise sur le tribut annuel de la somme de 2.000 sous melgoriens, qui seront ainsi répartis : 800 aux Juifs de Tortose, 700 à ceux de Perpignan et 500 à ceux de Lérida. — **Barcelone, 11 juin 1260.**

Reg. 11, f° 177 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 170.

128. — Jaime Ier proroge à la Noël l'échéance des 30 morabotins que le Juif Enoch de Navarra devait payer au terme de la Saint-Jean à Izach Malet pour certaines maisons, et à l'année suivante celle des 172 morabotins qu'il devait payer au dit Izach à la Noël. — **Barcelone, 20 juin 1260.**

Reg. 11, f° 175 v°.

129. — Jaime Ier reconnaît que l'aljama des Juifs de Barcelone s'est constituée débitrice à sa décharge de 1.800 sous barcelonais neufs sur le tribut de la Noël. — **Barcelone, 23 juin 1260.**

Reg. 11, f° 175 v°.

130. — Jaime Ier dispense les Juifs de Barcelone, Villafranca del Panadés et Tarragone de loger à l'avenir dans les rues judaïques ou dans leurs maisons les infants et autres membres de la famille royale, ainsi que leurs montures et autres animaux, et les autorise même à fermer les portes de leurs rues et de leurs maisons ; le roi les dispense encore de prêter des draps et autres objets aux membres de la famille royale ou à des personnes étrangères, qui devront bien se garder de rien leur enlever ; il leur remet de grâce spéciale toute peine, tiers ou quête, et leur concède que tout contribuable défaillant qui se trouvera sous le coup d'une saisie obtiendra main-levée des secrétaires durant un délai de deux mois. — **Barcelone, 27 juin 1260.**

Reg. 11, f° 229. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, p. 425, n. 1.

131. — Jaime Ier nomme un chrétien à l'office de notaire public des Juifs de Jaca. — **Lérida, 10 août 1260.**

Reg. 11, f° 224 v°.

132. — Jaime Ier donne quittance à l'aljama des Juifs de Perpignan de 4.200 sous melgoriens pour le tribut de la Noël suivante. — **Perpignan, 1er septembre 1260.**

Reg. 11, f° 179.

133. — Jaime Ier mande au viguier, au baile et aux autres officiers du Roussillon de faire exécuter les habitants de Thuir qui sont débiteurs des Juifs de Perpignan, nonobstant tout sursis. — **Même date.**

Reg. 11, f° 179.

134. — Jaime Ier fait remise à l'aljama des Juifs de Jaca de 900 sous sur les 1.900 du tribut, mais pour un an seulement. — **Barcelone, 7 octobre 1260.**

Reg. 11, f° 228 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 186.

135. — Jaime Ier promet aux Juifs d'Egea de ne plus accorder de sursis à leurs débiteurs. — **Barcelone, 12 octobre 1260.**

Reg. 11, f° 230 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 187.

136. — Jaime Ier reconnaît devoir à Salomon Saragossan, Juif de Huesca, 6.305 sous 8 deniers de Jaca, pour lesquels il lui oblige tout le « merinat » ou bailie hors de la cité de Huesca, avec les peites, cènes, homicides et autres revenus. — **Barcelone, 15 octobre 1260.**

Reg. 11, f° 181. — Indiq. : Jacobs, n° 172.

137. — Jaime Ier concède à Bonastrug de Porta, maître des Juifs de Girone, sa vie durant, le moulin du Roi avec l'enclos (*casal*) où il se trouve installé et tous les revenus royaux du marché de la cité de Girone. — **Barcelone, 17 octobre 1260.**

Reg. 11, f° 182. — Indiq. : Jacobs, n° 173.

138. — Jaime Ier fait remise à l'aljama des Juifs de Calatayud de 1.000 sous de Jaca sur les 6.000 du tribut, mais pour un an seulement. — **Teruel, 1er décembre 1260.**

Reg. 11, f° 185 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 174.

139. — Jaime Ier promet, à la requête des Juifs de Barbastro, de s'abstenir pendant deux ans de toute prorogation d'échéance au profit de leurs débiteurs. — **Valence, 14 mars 1260/1.**

Reg. 11, f° 239. — Indiq. : Jacobs, n° 190.

140. — Jaime Ier confirme à Vives, fils de Jucef Abenvives, et à Faquem, fils de Jucef Abentuyagna, Juifs de la cité de Valence, la vente qui leur a été faite par Martino Sanchez de Loriz, chevalier, et Marie, sa femme, au prix de 2.700 sous réaux de Valence, des maisons, jardins, vignes et de tout l'héritage sis à « Malilla », dans le terroir de la cité de Valence, avec le droit d'en disposer, sauf au profit de chevaliers, de saints et d'ecclésiastiques. — **Valence, 9 avril 1261.**

Reg. 11, f° 199 v°.

141. — Jaime Ier confirme aux Juifs de la cité et du royaume de Valence tous les achats qu'ils ont faits et feront selon le for de Valence, de champs, « rahals[1] » (*reallis*), vignes, jardins, maisons, à des chevaliers, clercs ou autres habitants du royaume, et les dispense de contribuer

1. En arabe, *rahl* signifie maison ou terre rurale.

avec les chrétiens aux quêtes, cènes et autres exactions royales s'ils s'en acquittent par ailleurs séparément. — **Valence, 13 avril 1261**.

Reg. 11, f° 202 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 176.

142. — Jaime Ier dispense tous les Juifs de la cité et du royaume de Valence de contribuer au paiement des 1.000 sous réaux qu'il est en train de lever sur les chrétiens et les Sarrasins du royaume de Valence en retour de la confirmation des fors. — **Même date.**

Reg. 11, f° 233. — Indiq. : Jacobs, n° 188.

143. — Jaime Ier reconnaît devoir à l'aljama des Juifs de Huesca 9.000 sous de Jaca, qu'il lui assigne sur les prochains tributs, à raison de 2.000 sous par an. — **Lérida, 22 juin 1261**.

Reg. 11, f° 234 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 189.

144. — Jaime Ier ratifie les achats que les Juifs de Tarragone ont faits ou feront de blé, de safran et de tout autre denrée pesable ou mesurable, et même d'animaux; il concède, en outre, aux Juifs de Tarragone et Montblanch le privilège dont jouissent les Juifs d'Aragon en matière de vente et d'achat. — **Tarragone, 28 juillet 1261.**

Reg. 11, f° 211. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 177.

145. — Jaime Ier confirme aux Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone, Cervera et autres lieux de la collecte toutes leurs créances portant sur des ventes, achats, engagements. — **Barcelone, 13 septembre 1261.**

Reg. 11, f° 215 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 179.

146. — Jaime Ier autorise tous les Juifs de Barcelone, Tarragone, Cervera, Montblanch et Caldas de Montbuy à acheter ou vendre du blé, froment, huile et autre denrée pesable ou mesurable, soit au comptant, soit à terme. — **Même date**.

Reg. 11, f° 215 v°. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, p. 426, n. 1; Jacobs, n° 179.

147. — Jaime Ier concède à tous les Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone et des autres lieux de la collecte qu'à l'avenir, aucun de ses fonctionnaires ou même aucun de ses sujets ne puissent ouvrir d'enquête ou introduire d'action judiciaire contre les Juifs créanciers, sauf pour le débiteur le droit de porter plainte sous caution devant une cour royale. — **Même date.**

Reg. 11, f° 215 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 179.

148. — Jaime Ier autorise tous les Juifs de Villafranca à acheter du blé, du froment, de l'huile et autres marchandises pesables ou mesurables soit au comptant, soit à terme. — **Même date.**

Reg. 11, f° 216. — Indiq. : Jacobs, n° 180.

149. — Jaime Ier promet à tous les Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone et des autres lieux de la collecte de ne pas accorder de sursis à leurs débiteurs ou aux répondants de ces derniers pendant un délai de trois ans. — **Même date.**

Reg. 11, f° 216. — Indiq. : Jacobs, n° 181.

150. — Jaime Ier confirme en faveur des Juifs de Besalu les privilèges que ses prédécesseurs et lui-même ont accordés aux Juifs de Girone, bien que les actes qui les confèrent ne mentionnent pas les Juifs de Besalu. — **Perpignan, 29 septembre 1261.**

Reg. 11, f° 216 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 182.

151. — Jaime Ier rembourse à l'aljama des Juifs de Lérida 3.336 sous 8 deniers barcelonais neufs qu'il lui devait et en recouvre l' « albaran[1] ». — **1261.**

Reg. 11, f° 260.

152. — Jaime Ier remet toute poursuite aux Juifs de Montpellier pour infraction au statut royal sur le taux maximum de l'intérêt, soit 4 deniers pour livre par mois. — **Montpellier, 1er mars 1261/2.**

Reg. 12, f° 39.

153. — Jaime Ier permet aux Juifs de Montpellier de capitaliser l'intérêt et de faire figurer dans le même acte pour une seule créance le capital et l'intérêt, à condition que ce dernier ne dépasse pas le taux légal. — **Même date.**

Reg. 12, f° 39 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 207.

154. — Jaime Ier reconnaît rester débiteur à Salomon Almuli, Juif de Daroca, de 500 sous de Jaca sur les 1.109 qu'il lui a empruntés par albaran. — **Montpellier, 24 avril 1262.**

Reg. 12, f° 48. — Indiq. : Jacobs, n° 212.

155. — Jaime Ier fait remise à l'aljama des Juifs de Daroca pour deux ans, à partir de la Saint-Jean, de 500 sous de Jaca sur les 1.500 du tribut annuel. — **Même date.**

Reg. 12, f° 48 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 213.

156. — Jaime Ier reconnaît qu'Issach Adret et Issach Jofias, délégués auprès de lui par l'aljama des Juifs de Barcelone, Villafranca, Tarragone et des autres lieux de la collecte, sont venus à Montpellier rendre compte du produit de la quête ou tribut des années 1260, 1261 et 1262, soit de

1. En castillan, *albaran* signifie billet sous seing privé. C'est probablement ici une sorte de billet à ordre.

63.750 sous melgoriens au total, qui ont été payés à divers créanciers du roi. — **Montpellier, 3 mai 1262.**

Reg. 12, f°s 39 v°-40. — Indiq. : Jacobs, n° 208.

157. — Jaime Ier reconnaît rester débiteur à Salomon Adret, Juif de Barcelone, sur les 1.616 sous barcelonais qu'il lui a empruntés par albaran à lui et à Benedi, Juif de Girone, de 1.000 sous, qu'il lui assigne sur le tribut que les Juifs de Girone doivent payer à la Saint-Jean. — **Montpellier, 4 mai 1262.**

Reg. 12, f° 50 v°. — Publ. : Jacobs, p. 130, n° III. — Indiq. : Jacobs, n° 215.

158. — Jaime Ier promet aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Barcelone qu'il n'assignera aucune créance sur leur tribut avant qu'ils n'aient achevé de payer à sa décharge la somme qu'il doit au baile de Barcelone. — **Montpellier, 5 mai 1262.**

Reg. 12, f° 50 v°.

159. — Jaime Ier concède à l'aljama des Juifs de Barcelone que pour les dettes de la communauté ou pour les dettes royales qu'elle est tenue d'acquitter sur mandement du roi, à titre d'avances sur ses tributs, elle ne soit requise de donner aux viguiers et bailes de Barcelone que « la justice ou le tiers ». — **Montpellier, 7 mai 1262.**

Reg. 12, f° 41. — Indiq. : Jacobs, n° 209.

160. — Jaime Ier accorde à l'aljama des Juifs de la cité et du royaume de Valence les privilèges suivants : 1° Si quelque chrétien porte plainte contre quelque Juif, il devra, conformément au for de Valence, produire à l'appui de sa demande le témoignage concordant d'un chrétien et d'un Juif, aussi bien pour les procès relatifs aux prêts à intérêt que pour tout autre affaire ; 2° le serment exigé des Juifs dans leurs procès avec les chrétiens devra être prêté sur les Dix commandements de Moïse ; 3° quand le roi imposera aux Juifs quelque exaction en raison de la peite ou d'une autre taxe, ils pourront lui envoyer des délégués, et le baile ou le portier royal chargés de lever ladite exaction ne pourront en commencer la perception, avant que les délégués n'aient rempli leur mission et ne soient retournés dans leur communauté ; 4° toute enquête ouverte contre les Juifs devra se faire conformément au for de Valence ; 5° les Juifs détenus pour non paiement d'impôt devront être mis en liberté la veille de leurs fêtes et tous les vendredis matins, « quand l'étoile apparaîtra », laissés libres toute la journée et toute la nuit du sabbat ou du jour de fête, sur la promesse formelle de réintégrer leur lieu de détention le lendemain matin. — **Montpellier, 9 mai 1262.**

Reg. 12, f°s 43 v°-44. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 210.

161. — Jaime Ier accorde aux Juifs de la cité et du royaume de Valence

l'exonération pour les Sarrasins qui habiteront leurs héritages de la capitation annuelle d'un besant. — **Montpellier, 10 mai 1262.**

Reg. 12, f° 44 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 211.

162. — Jaime Ier dispense jusqu'à la Noël suivante l'aljama des Juifs de Girone et de Besalu de s'obliger à son égard ou au profit de quelque particulier pour les quotes-parts de quête dues par l'héritier de feu Bonanasch de Besalu et par Navarro, Juif de Perelada. — **Montpellier, 17 mai 1262.**

Reg. 12, f° 52. — Indiq. : Jacobs, n° 217.

163. — Jaime Ier accorde son guidage et sa sauvegarde, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'amende, au Juif Navarro et à son fils Jucef, habitants de Perelada, et à leurs biens, avec l'exonération pour le père et le fils de toute quête ou taille exigibles par le roi ou l'infant don Pedro, à condition qu'ils s'engagent à payer au trésor chaque année, au terme de la Noël, 300 sous melgoriens, pendant tout le temps qu'ils demeureront sous la juridiction de Jofre de Rocabertino; si le fils vient s'établir avec sa famille soit à Girone, soit à Besalu, soit en quelque autre lieu du royaume, il ne sera tenu de payer aucune taxe supplémentaire; il en sera de même pour le père, s'il vient se fixer dans une terre royale et pourvu qu'il verse au roi une contribution annuelle de 500 sous melgoriens. — **Même date.**

Reg. 12, f° 52. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 218.

164. — Jaime Ier ratifie la reddition de comptes faite à Montpellier par Benvenist de Porta pour tous les revenus de Besalu, et, entre autres choses, pour les contributions des Juifs de Girone et Besalu, dont 15.166 sous 8 deniers barcelonais équivalant aux 13.000 sous melgoriens du tribut annuel. — **Montpellier, 21 mai 1262.**

Reg. 12, f°s 59 v°-60. — Indiq. : Jacobs, n° 224.

165. — Jaime Ier reconnaît devoir à Jahuda de Cavaleria, baile de Saragosse, 2.750 sous barcelonais, que ce dernier a versés, à la décharge du roi, à Vidal Astruch, Juif de Barcelone, créancier pour pareille somme de Benvenist de Porta; et le roi assigne les 2.750 sous à Jahuda sur les revenus de Saragosse. — **Montpellier, 1er juin 1262.**

Reg. 12, f° 53 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 220.

166. — Jaime Ier reconnaît que le total de la somme qu'il doit par albarans à Çulema de Daroca, Juif de Monzon, s'élève à 7.100 morabotins alfonsins d'or, neufs et de poids légal, moins 51 sous de Jaca, et, en outre, à 5.000 morabotins de la paye de Castille, pour laquelle somme le roi a engagé à Çulema les revenus de la juiverie de Lérida, les revenus de l'herbe, ceux de la maison à huile de l' « almacera » de Lérida, le

produit du courtage du lin et de la laine de Lérida, enfin, le tribut des Juifs de Barbastro. — **Montpellier, 13 juin 1262.**

Reg. 12, f° 55 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 221.
Reg. 14, f° 20 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 337.

167. — Jaime Ier reconnaît devoir à Azmel Avenlevi 2.000 sous de Jaca, qu'il lui assigne sur le tribut des Juifs de Saragosse, à raison de 300 sous par an; et par la même occasion, il mande à Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse, de veiller au paiement de ces annuités. — **Même date.**

Reg. 12, f° 56. — Indiq. : Jacobs, n° 222.

168. — Jaime Ier considérant la grande pauvreté et les lourdes charges que subissent les Juifs de Girone et, notamment, la perte de la plus grande partie de la succession de feu Bonanasch de Besalu, dont les biens étaient d'un grand secours à la communauté pour le paiement du tribut, fait remise à l'aljama des Juifs de Girone et Besalu de 1.400 sous sur les 13.250 de la quête ou tribut annuel, pendant deux ans, et de 600 sous sur le tribut des années qui suivront. — **Barcelone, 30 août 1262.**

Reg. 12, f° 68. — Indiq. : Jacobs, n° 226.

169. — Jaime Ie reconnaît devoir à Salamon Saragossan, Juif de Huesca, pour toutes les dettes contractées à l'égard de ce dernier par feu l'infant don Alfonso, 7.681 sous 8 deniers de Jaca, qu'il lui assigne sur les premières peites et cènes qui seront levées sur la « moranade[1] » de Saragosse; et, à cet effet, le roi mande à Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse, de faire observer la présente assignation. — **Barcelone, 8 septembre 1262.**

Reg. 12, f° 57.

170. — Jaime Ier assigne à son baile de Saragosse, Jahuda de Cavalleria, une dette de 51.834 sous de Jaca sur le tribut des Juifs de Perpignan. — **[Lérida, 1er novembre 1262].**

Reg. 12, f° 47. — Indiq. : Jacobs, n° 225.

171. — Jaime Ier accorde sa rémission à l'aljama des Juifs de Lérida, passible de poursuites pour infraction aux droits de leudes ou pour certains achats d'huile, de blé et d'autres produits à Lérida et hors de Lérida; et il l'autorise, dans l'intérieur et hors de la ville, à acheter, vendre et « barater[2] » toutes sortes de marchandises, pourvu que les Juifs s'acquittent des droits de péage, leude et mesurage pour les denrées achetées aux marchands forains. — **Lérida, 4 novembre 1262.**

Reg. 12, f° 71 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 227.

1. C'est-à-dire sur la communauté sarrasine.
2. En castillan, *baratar* signifie prendre ou donner à vil prix. Il s'agit là, croyons-nous, de bénéfices réalisés sur la spéculation des denrées.

172. — Jaime Ier permet à l'aljama des Juifs de Montblanch de procéder à l'égard de ses débiteurs et des répondants de ces derniers de la même façon que les Juifs de Barcelone, et la dispense de l'obligation de restituer un gage réclamé par un tiers, si elle fait la preuve de l'antériorité de la remise du gage. — **Lérida, 10 novembre 1262.**

Reg. 12, f° 73 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 228.

173. -- Jaime Ier dispense l'aljama des Juifs de Huesca de l'obligation de fournir, à l'occasion de leur entrée en fonctions, quelque service soit au baile ou « çavelmédine », soit aux autres officiers de la cité. — **Lérida, 12 novembre 1262.**

Reg. 12, f° 74 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 229.

174. — Jaime Ier accorde sa rémission à Samuel, fils de Jacob Delobelo, Juif d'Uncastillo, inculpé du meurtre de Nuno Bonjudio. — **Huesca, 5 janvier 1262/3.**

Reg. 12, f° 6. — Indiq. : Jacobs, n° 194.

175. — Jaime Ier concède à tous les Juifs de Calatayud qu'à l'avenir, aucun baile, juge, « justice[1] », juré, portier ou autre officier ne puisse rien saisir à un membre de l'aljama sur la plainte d'un chrétien, pourvu, cependant, que le Juif incriminé fournisse caution suffisante. — **Saragosse, 27 janvier 1262/3.**

Reg. 12, f° 6 r° et v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 195.

176. — Jaime Ier remet toute poursuite à l'aljama des Juifs de Monzon pour transgression du taux légal de l'intérêt, et l'autorise à prêter aux chrétiens à raison de 4 deniers pour livre, à barater aux chrétiens et Sarrasins le drap, le bétail, le froment, l'orge, l'huile et autres denrées; tout créancier juif, convaincu d'usure, ne sera pas condamné à l'amende, mais à la confiscation de sa créance, capital et intérêt. — **Saragosse, 4 février 1262/3.**

Reg. 12, f° 6 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 196.

177. — Jaime Ier mande à ses officiers qu'il a accordé son guidage et sa sauvegarde au Juif Samuel Alcala et qu'il lui a remis, en outre, toute peine encourue pour vente à l'encan d'une Sarrasine baptisée, sous peine pour tout contrevenant de 100 morabotins d'amende. — **Saragosse, 8 février 1262/3.**

Reg. 14, f° 7. — Indiq. : Jacobs, n° 334.

178. — Jaime Ier exonère les Juifs de Perpignan de l'obligation de loger les membres de sa famille ou de leur fournir des draps, de payer

1. En Aragon, le *justicia* est un magistrat chargé de rendre la justice.

quelque taxe supplémentaire en plus du tribut annuel ; il leur concède, en outre, que les Juifs détenus pour non paiement d'impôt puissent être mis en liberté provisoire le vendredi soir et la veille de leurs fêtes, et que, pendant leur emprisonnement, ils ne soient pas privés de nourriture. — **Saragosse, 13 février 1262/3.**

Reg. 12, f° 8 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 197. — Publ. : Pièces justificatives, n° IV.

179. — Jaime Ier concède aux Juifs de Perpignan que le baile ou quelque autre officier ne puisse pénétrer dans le call pour y procéder à une enquête qu'avec une suite de cinq hommes seulement, que si le baile poursuit quelque Juif réputé coupable, il soit tenu de lui donner un juge impartial, que si ce dernier reconnaît le non fondé de la plainte, le baile soit obligé de la retirer, et que si le baile s'y refuse, le Juif poursuivi puisse en interjeter appel au roi. — **Même date.**

Reg. 12, f° 9. — Indiq. : Jacobs, n° 198.

180. — Jaime Ier concède aux Juifs de Perpignan : 1° que tout débiteur chrétien, même bénéficiaire d'un sursis royal, soit contraint de s'acquitter de ses dettes, s'il possède des meubles saisissables, à l'exception des vêtements, animaux, instruments aratoires, vases vinaires, draps de lit, armes et ustensiles de ménage ; 2° que les Juifs engagistes ne soient pas tenus de restituer les gages à leurs débiteurs chrétiens qui ont bénéficié d'un sursis ; 3° que les Juifs créanciers, bien qu'il leur soit interdit de laisser les intérêts égaler le capital, puissent exiger l'intérêt pendant cinq années consécutives, mais que, passé ce délai, ils fassent exécuter leurs débiteurs. — **Même date.**

Reg. 12, f° 9.

181. — Jaime Ier accorde son guidage, sous peine pour tout contrevenant de 100 morabotins d'amende, à Senton de Granada, Abon Gemeret, Jucef Alcarcem, Ifani Fadench et Abrahim Aullamin, Juifs de Saragosse, qui ont été choisis pour répartir (tailler) le tribut et autres taxes imposées à leur communauté, depuis janvier 1263 jusqu'à janvier 1265, pourvu qu'ils s'acquittent de leurs fonctions fidèlement et en secret, bref d'après les instructions qui leur seront données par l'aljama de Saragosse. — **Saragosse, 16 février 1262/3.**

Reg. 14, f° 8.

182. — Jaime Ier reconnaît devoir 1.000 sous barcelonais à son baile de Girone, qui les a payés, à sa décharge, à Salomon Adret, Juif de Barcelone. — **Saragosse, 19 février 1262/3.**

Reg. 14, f° 11.

183. — Jaime Ier remet toute poursuite aux Juifs de Tortose pour transgression du taux légal de l'intérêt, et, en même temps, il les auto-

rise à barater aux chrétiens, Juifs et Sarrasins le bétail, le drap, l'huile et autres marchandises. — **Saragosse, 22 février 1262/3.**

Reg. 12, f° 13 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 199.

184. — Jaime Ier mande à ses officiers de contraindre tous ceux qui sont obligés à l'égard des Juifs de Tortose à rembourser leurs dettes. — **Même date.**

Reg. 14, f° 11 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 335.

185. — Jaime Ier accorde sa rémission à Juceff, fils d'Abrahim Ferrez, Juif de Barbastro, faussement accusé d'avoir trouvé un trésor sous terre. — **Saragosse, 26 février 1262/3.**

Reg. 12, f° 14 — Indiq. : Jacobs, n° 200.

186. — Jaime Ier nomme Astruch Jacob Xixo, Juif de Tortose, à l'office de baile royal de la cité de Tortose, et l'autorise à s'y faire remplacer par un chrétien ou un Juif, mais à charge pour son délégué de faire au roi les redditions de comptes. — **Saragosse, 1er mars 1262/3.**

Reg. 12, f° 15. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 201.

187. — Jaime Ier assigne au baile du royaume de Valence tous les revenus des Juifs de Téruel. — **Même date.**

Reg. 14, f° 14.

188. — Jaime Ier concède à Jucef Avincabra, fils de feu Mosse Avincabra, et à Açach, son fils, Juifs de Calatayud, sous peine pour tout contrevenant de 200 morabotins d'amende, que, pourvu qu'ils s'acquittent de leur quote-part, ils ne puissent être rendus solidaires du non paiement par quelqu'un de leurs coreligionnaires du tribut ou de toute autre exaction royale, et, de plus, qu'ils ne soient pas tenus de contribuer aux dons ou services que l'aljama fournira à d'autres que le roi et les infants. — **Saragosse, 20 mars 1262/3.**

Reg. 12, f° 21. — Indiq. : Jacobs, n° 203.

189. — Jaime Ier accorde sa rémission, moyennant 5.000 sous réaux, au Juif Çulema Abinçulana, qui a été surpris en compagnie d'une femme baptisée dans le rahal (*realle*) d'Ismaël Abinçulana, son frère, et qui a fait, ainsi que la dite baptisée, des aveux complets; Ismaël bénéficie également de la rémission royale. — **Lérida, 29 avril 1263.**

Reg. 12, f° 24.

190. — L'infant don Pedro reconnaît avoir emprunté à Aharon Abinafia, Juif de Calatayud, plusieurs sommes, dont 600 sous de Jaca, pour l'achat d'une mule destinée à Vidal Astrug, Juif de Perpignan, soit au

total 8.168 sous, qu'il lui assigne sur les revenus de la bailie de Calatayud et de Téruel. — **Lérida, 1er mai 1263.**

Reg. 17, f° 100.

191. — Jaime Ier confirme l'acquittement prononcé par le Juif Çulema de Daroca, sur l'avis et du consentement d'un clerc, en faveur de Mosse Alcohen, Juif de Tortose, accusé par Jucef Alcohen. — **Lérida, 2 mai 1263.**

Reg. 12, f° 27 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 204.

192. — Jaime Ier, considérant qu'Abraham Lévi, Juif de Villefranche-de-Conflent, exploite la mine (*opus menarii*) de Nossa, près de la villa « Baorra de Argento », à charge de fournir au roi le dixième du minerai, exempte le dit Juif et ses biens pour tout le temps où il gardera l'exploitation de la mine, de toute quête, peite et autres exactions communales (*vicinalibus*), de sorte qu'il ne soit tenu de rien payer à la collecte de l'aljama des Juifs de Perpignan. — **Lérida, 14 mai 1263.**

Reg. 12, f° 84. — Indiq. : Jacobs, n° 231.

193. — Jaime Ier assigne à Benvenist de Porta, baile de Barcelone, sur la bailie de Perpignan les 7.000 sous barcelonais qu'il a prêtés à l'infant don Pedro sur le tribut des Juifs. — **Lérida, 18 mai 1263.**

Reg. 14, f° 22. — Indiq. : Jacobs, n° 339.

194. — Jaime Ier ratifie toutes les clauses du testament que feu Salomon de Tortosa, Juif de Barcelone, a fait dresser en double exemplaire, l'un en latin corroboré par le lieutenant du viguier de Barcelone, l'autre rédigé en hébreu, notamment le choix fait par le dit Salomon pour ses exécuteurs testamentaires (*manumissores suos*) de Biona Satell, Issac, fils de feu Bonet de Apiara et Zarch Malet, Juifs de Barcelone, et l'institution comme son héritier universel de sa fille Belor, à laquelle il donne pour tuteurs et curateurs les exécuteurs testamentaires; en même temps qu'il légalise les dernières volontés de Salomon de Tortosa le roi place sa fille Belor sous sa sauvegarde. — **Lérida, 6 juin 1263.**

Reg. 12, f° 88. — Indiq. : Jacobs, n° 233.

195. — Jaime Ier fait don au monastère, à Bertrand, abbé, et à tout le couvent de Valmagne d'un terrain [l'ancien cimetière juif] situé à Montpellier près du four royal, près du jardin et des vieilles maisons de Valmagne, pour y édifier un collège de théologie[1]. — **Lérida, 7 juin 1263.**

1. Ch. d'Aigrefeuille (*Hist. de Montp.*, t. III, éd. de la Pijardière, p. 602, d'après un document des archives de l'abbaye) ajoute qu'un compromis fut conclu entre l'abbé de Valmagne et la communauté des Juifs de Montpellier, par lequel ceux-ci approuvaient le don de leur cimetière fait par le roi d'Aragon au collège de Valmagne, mais exigeaient, en retour, que l'abbé leur donnât la somme de dix livres pour faire transporter les ossements de leurs morts dans un autre terrain. Cf. Kahn, *Juifs de Montpellier*, dans *R. E. J.*, t. XIX, p. 264.

Publ. : Germain, *Histoire de la commune de Montpellier*, pp. 413-415 (sans indication de source) ; Ch. d'Aigrefeuille, *Histoire de Montpellier*, nouv. éd. publ. sous la direction de la Pijardière, Montp., 1875-82, 4 vol. in-4°, t. III, p. 602 (d'après les archives de l'abbaye de Valmagne). — Indiq. : Kahn, *Juifs de Montpellier*, dans *R. E. J.*, t. 19 (1889), p. 264 (d'après Germain et d'Aigrefeuille).

196. — Jaime Ier reconnaît que l'aljama des Juifs de Barcelone a soldé, sur son ordre, à un de ses scribes une dette de 5,637 sous de Jaca, 974 sous melgoriens et 1,234 sous barcelonais, que le roi leur assigne sur le tribut de la Saint-Jean. — **Lérida, 13 juin 1263.**

Reg. 14, f° 25. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 340.

197. — Jaime Ier reconnaît devoir à Astrug Jacob Xixo, Juif de Tortose, 9,000 sous de Jaca, qu'il en a reçus à titre de caution à la suite de l'enquête faite contre le dit Juif par le maître du Temple R. de Moncada et par P. de Moncada, et pour lesquels il lui engage le château et la villa de Peñiscola. — **Lérida, 15 juin 1263.**

Reg. 14, f° 25. — Indiq. : Jacobs, n° 341.

198. — Jaime Ier reconnaît devoir à Astrug Jacob Xixo, Juif de Tortose, 20.000 sous de Jaca qu'il lui a empruntés à Lérida et pour lesquels il lui engage les revenus du château et de la villa de Peñiscola, la gabelle du sel, toutes les peites de Peñiscola, Burriana, Onda, Murviedro (auj. Sagunto) ; de plus, le roi lui accorde pour la garde du chateau de Peñiscola six hommes et, pour l'entretien de chacun de ces hommes, 150 sous à prélever sur les revenus du château. — **Même date.**

Reg. 14, f° 25 r° et v°. — Indiq. : Jacobs, n° 342.

199. — Jaime Ier accorde son guidage à Jacob, fils de Simon, Juif de la Seo d'Urgel, et à tous ses biens, sous peine pour tout contrevenant de 500 morabotins d'amende, et, de plus, il l'autorise à habiter où il voudra, pourvu qu'il verse à son trésor chaque année à la Noël un morabotin à titre de cens, ou bien qu'il paie sa quote-part du tribut de la communauté dans laquelle il s'établira. — **Lérida, 18 juin 1263.**

Reg. 12, f° 93. — Indiq. : Jacobs, n° 235.

200. — Jaime Ier remet toute poursuite à Jacob, fils de Simon, Juif de la Seo d'Urgel, inculpé d'avoir eu un fils d'une chrétienne de la ville, nommé Cerdana, et détenu pour ce motif pendant trois mois, la preuve de sa culpabilité n'ayant pas été faite ; le roi spécifie que le bénéfice de la présente rémission s'étendra à la tante de Jacob, Comtessa, arrêtée comme complice. — **Même date.**

Reg. 12, f° 93. — Indiq. : Jacobs, n° 236.

201. — Jaime Ier accorde sa rémission à Alaçay, Juif de Lérida, petit-

fils (*netum*) d'en Vives de Limoux, faussement accusé de sodomie par Bonet Daroqui et David Vendayan, de Balaguer. — **Lérida, 26 juin 1263.**

Reg. 12, f° 91. - Indiq. : Jacobs, n° 234.

202. — Jaime Ier accorde son guidage à Alazar Abecimfa, fils de feu Abraym Abecimfa, Juif de Tortose, et à tous ses biens, sous peine pour tout contrevenant de 200 morabotins d'amende. — **Lérida, 27 juin 1263.**

Reg. 12, f° 91 v°.

203. — Jaime Ier mande à tous ses fonctionnaires et à tous ses sujets, chrétiens et juifs, de considérer comme sans valeur le témoignage de David Avendayan et d'autres Juifs qui avaient suborné des témoins contre Alaçar, petit-fils de Vives de Limoux, si, par hasard, les dits faussaires essayaient de témoigner à nouveau contre Alaçar ou ses frères, Jahuda et Senton. — **Lérida, 28 juin 1263.**

Reg. 12, f° 93 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 237.

204. — Jaime Ier, considérant que Samiel et Issach, fils de feu Aron, ancien « alfaquim[1] » juif, ont souvent comparu devant lui pour le supplier de leur rendre l'héritage qu'il avait donné à leur père à Jativa, mais qu'à la mort de celui-ci, il avait concédé à un chrétien, promet de leur assigner, à titre de compensation, à Jativa un héritage d'une valeur de 3.000 sous réaux. — **Barcelone, 8 juillet 1263.**

Reg. 12, f° 93 v°. — Indiq. : Jacobs, n° 238.

205. — Jaime Ier donne quittance aux secrétaires et à toute l'aljama des Juifs de Barcelone de 4.000 sous barcelonais de tern, qu'ils ont versés, sur son ordre, au Juif Jahuda de Cavalleria, baile de Saragosse, savoir 2.000 sous pour le tribut de la Noël 1263 et 2.000 sous pour celui de la Saint-Jean 1264. — **Barcelone, 16 juillet 1263.**

Reg. 14, f° 30. — Indiq. : Jacobs, n° 347.

206. — Jaime Ier remet toute peine à Issach, fils de Bonjuda Fusel, inculpé, mais sans preuves suffisantes, d'avoir entretenu des relations coupables avec une chrétienne, en Sicile. — **Barcelone, 17 juillet 1263.**

Reg. 12, f° 96 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 239.

207. — Jaime Ier, sur les instances des Frères Prêcheurs de Girone, invite Mosse, maître juif de cette ville, à soutenir une controverse contre Fr. Pablo : le colloque a lieu dans le palais royal de Barcelone, en présence du roi, de barons, de prélats, de religieux, de chevaliers, etc. Mosse se présente en compagnie de savants coreligionnaires. Après avoir posé en principe que la foi chrétienne est chose indiscutable, Fr. Pablo consent

1. En arabe, *alfaquih* désigne un docteur de la loi de Mahomet. Dans nos textes, *alfaquim* est un interprète pour la langue arabe.

pour les besoins de la controverse à la supposer douteuse, et cela pour ébranler la confiance de beaucoup de Juifs qui, se sentant incapables de soutenir leurs erreurs, prétendent que le maître juif saurait trouver réponse à toutes les objections qui lui seraient opposées. Fr. Pablo se fait fort de prouver au maître juif, à l'aide d'arguments tirés des écritures, dont les Juifs eux-mêmes reconnaissent la parfaite authenticité, la vérité des quatre propositions suivantes : 1° Le Messie attendu par les Juifs est sans aucun doute arrivé ; 2° Le Messie est, selon la prophétie, à la fois homme et Dieu ; 3° Le Messie a souffert et est mort pour le salut du genre humain ; 4° Les choses légales ou « cérémoniales » ont cessé après la venue du Messie.

Mosse accepte la discussion sur ce terrain et se déclare prêt, pour la soutenir, à séjourner à Barcelone, un jour, une semaine, un mois, une année même. Il lui est d'abord démontré qu'il ne doit pas se faire appeler le Maître, puisqu'aucun Juif ne doit porter ce titre depuis la Passion du Christ : Mosse reconnaît qu'il en est ainsi depuis 800 ans. Puis Fr. Pablo rappelle à Mosse la dernière conférence qu'ils ont eue ensemble à Girone sur la sainte Trinité, sur l'unité de l'essence divine et la trinité des personnes ; accablé par les preuves et les autorités, Mosse accorde que le Christ ou Messie est né à Bethléem il y a mille ans et qu'il a apparu dans Rome à quelques-uns. Ensuite, comme Fr. Pablo lui demande où est le Messie, Mosse, se contredisant, répond d'abord qu'il n'en sait rien, puis, que le Messie vit avec Elie dans le paradis terrestre. Mosse ajoute, cependant, que bien qu'il soit né, le Messie n'est pas encore venu, mais qu'il viendra régner sur les Juifs, les délivrer et les emmener à sa suite. Fr. Pablo objecte à Mosse le passage du Talmud qui porte que le Messie ne viendra pas pour les Juifs, s'ils n'entendent pas sa voix et s'ils endurcissent leurs cœurs (*Psaumes* : *Hodie si vocem ejus audieretis et cetera*), que le Messie est né parmi les hommes et qu'il ne peut en avoir été autrement. A cela, Mosse ne peut rien répondre. Fr. Pablo cite encore comme preuve de la venue du Messie le passage de la Genèse : le sceptre ne sera pas enlevé de la maison de Juda, etc. Mosse répond que le sceptre n'a pas été enlevé, qu'il est seulement vacant, comme au temps de la captivité de Babylone. On lui prouve que pendant cette captivité, les Juifs ont eu des chefs de captivité avec le droit de juridiction, et qu'après la mort du Christ, ils n'ont plus eu, selon la prophétie de Daniel, ni prince, ni chef de captivité, ni prophète, ni gouvernement. Mosse se déclare prêt à démontrer que les Juifs ont eu des chefs après la venue du Christ ; mais il n'apporte aucune preuve. Il avoue même qu'ils n'ont plus de chefs depuis 855 ans.

Mosse objecte à Fr. Pablo que Jésus-Christ ne doit pas être appelé le Messie, parce que, selon les Psaumes (*Vitam petiit a te et tribuisti ei, etc.*), le Messie ne doit pas mourir, mais vivre éternellement, ainsi que ceux qu'il délivrera. A son tour, Fr. Pablo oppose à son contradicteur le chapitre LIII d'Isaïe (*Domine quis credidit*), qui, selon les Hébreux, commence à la fin du chapitre LII, où il est dit : *Ecce intelliget servus meus et cetera*

loqueretur de Messia. Mosse répond qu'il n'y est pas question du Messie. Fr. Pablo cite les passages du Talmud relatifs à la passion du Christ, à sa mise au tombeau, à sa résurrection. Mosse déclare que tout n'est pas vérité dans les livres des docteurs Juifs, qui y ont introduit des mensonges agréables au peuple.

Bref, Mosse se montre confondu par son contradicteur, comme il l'a été déjà plusieurs fois ; Juifs et chrétiens s'indignent contre lui. Mosse explique son silence par l'ordre que les Juifs, Fr. P. de Gênes et certains prud'hommes de la ville lui ont donné de se taire. Il est aussitôt convaincu de mensonge par Fr. Pablo et les prud'hommes, qui montrent que Mosse veut se dérober à la discussion par des mensonges.

De plus, après avoir promis devant le roi et d'autres personnes qu'il répondrait en petit comité, Mosse profite de l'absence du roi pour s'enfuir de Barcelone, manifestant ainsi d'une façon éclatante son impuissance à défendre une croyance erronée.

Jaime Ier reconnaît que tout s'est bien passé ainsi que le porte le présent procès-verbal[1]. — **Barcelone, 20 juillet 1263.**

Reg. 12, f°s 110-111. — Cop. : Collection Bofarull. — Publ. : Villanueva, t. XIII, pp. 332-335 (ex Cartor. curioe episc. Gerund., f° 40) ; Tourtoulon, t. II, pp. 594-596 ; Girbal, *Judios en Girona*, pp. 66-68 (d'après la copie faite par Villanueva de l'acte contenu dans le « Cartulaire de Charlemagne ») ; Le P. Denifle, *Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Moses Nachmani zu Barcelona*, 1263, dans *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, t. VIII (1887), pp. 231-234. — Indiq. : Diago, *Historia de la provincia de Aragon de la orden de predicadores*, Barcelona, 1599, in-f°, f° 31 v°, 2e col. (d'après reg. 12) ; Medrano, *Historia de la provincia de España de la orden de predicadores*, 1e parte, t. II, Madrid, 1727, in-f°, pp. 492-493 (d'après reg. 12) ; Le P. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, 6 vol. in-4°, t. I, pp. 485-486 (d'après Diago) ; Tourtoulon, t. II, pp. 380-381 ; Kayserling, *Die Disputation des Bonastruc mit Frai Pablo in Barcelona*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, de Frankel, Dresden, t. XIV (1865), in-8°, pp. 308-313 ; Graetz, *Die Disputation des Bonastrüc mit frai Pablo in Barcelona*, dans *Monatsschrift* de Frankel, t. XIV, pp. 428-433 ; Girbal, *Judios en Girona*, pp. 12-13 ; Amador de los Rios, t. I, pp. 429-432 ; J. Loeb, *La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moise ben Nahman*, dans *R. E. J.*, t. XV (1887), pp. 1-18 (étude magistrale à-propos de la publication du P. Denifle[2]) ; Le même, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les Juifs au moyen âge en France et en Espagne*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XVIII (1888), pp. 134-136 ; Graetz, *Histoire des Juifs*, tome IV, traduit de l'allemand par Moïse Bloch (920-1500), Paris, 1893, in-8°, pp. 203-204 ; Jacobs, n° 246 ; H.-Ch. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, New-York, 1906-1907, 4 vol. in-8°, t. I, p. 90.

1. Il existe de cette controverse une relation hébraïque de Moïse ben Nahman, qui, comme il fallait s'y attendre, est absolument différente de la relation latine : elle a été publiée par Wagenseil dans ses *Tela ignea Satanae*, Altdorfi-Noricarum, 1861, 2 vol. in-4°, t. II, *Disputatio R. Nachmanidis cum fratre Paulo*, et par Steinschneider sous le titre de *Nachmanides disputatio publica*, Berlin, 1860.

2. Is. Loeb fait un parallèle très intéressant entre la relation chrétienne et la relation rabbinique et démontre que cette dernière est plus digne de foi.

208. — Jaime Ier accorde à Bonanast Salamo, sa vie durant, l'autorisation d'édifier, à l'intérieur de l'une de ses maisons ou dans un autre lieu du call judaïque de Barcelone, un oratoire ou synagogue, où il puisse placer le livre de la Loi de Moïse, connu sous le nom de « Rotle », ainsi que tous les autres livres hébraïques et où tous les Juifs qui voudront venir y prier puissent s'assembler licitement; le roi mande à son baile et à son viguier de Barcelone de faire protéger le dit oratoire ou synagogue, ainsi que tous ceux qui s'y assembleront. — **Barcelone, 24 août 1263.**

Reg. 12, f° 104 v°. — Cop. : Collection Bofarull. — Indiq. : Jacobs, n° 241.

209. — Jaime Ier mande aux Sarrasins et aux Juifs d'assister aux sermons des Frères Prêcheurs, sous peine d'amende. — **Barcelone, 26 août 1263.**

Reg. 12, f° 107. — Cop. : Collection Bofarull. — Publ. : Le P. Denifle, *Quellen zur Disputation Pablos Christiani...*, dans *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, t. VIII (1887), pp. 234-235. — Indiq. : Is. Loeb, *La controverse de 1263 à Barcelone*, dans *R. É. J.*, t. XV (1887), p. 16, n° 2 (d'après le P. Denifle) ; Jacobs, n° 244.

210. — Jaime Ier reconnaît devoir à Astruch de Tolosa, Juif de Barcelone, en raison du quintal et demi d'argent vif que ce dernier a remis à Bn. Porter, chargé par le roi d'une mission à Alexandrie, la somme de 270 sous barcelonais de tern, qu'il lui assigne sur les leudes et « quintar » de Barcelone, droits qui avaient, d'ailleurs, été achetés par Astruch et ses associés à Benvenist de Porta, baile de Barcelone. — **Barcelone, 27 août 1263.**

Reg. 14, f° 33. — Indiq. : Jacobs, n° 348.

211. — Jaime Ier se déclare débiteur à la Juive Gog de Palafolls de 1.300 sous barcelonais de tern, que le chevalier Guillelmo de Brull a saisi sur son fils Issach, en raison de certaine créance souscrite par le roi au profit de Berengario de Cardona ; le roi assigne à ladite Juive les 1.300 sous sur le tribut que les secrétaires et l'aljama de Barcelone doivent payer à la Saint-Jean. — **Même date.**

Reg. 14, f° 34 v°.

212. — Jaime Ier mande à tous ses officiers de veiller à ce que tous les livres connus sous le titre de Soffrim, dont l'auteur est certain Juif appelé Mosse fils de Maymo, Égyptien du Caire, et contenant des blasphèmes à l'adresse de Jésus-Christ, soient brûlés publiquement ; le roi ordonne aux Juifs qui ont des exemplaires de ces livres de les remettre à ses agents. — **Barcelone, 28 août 1263.**

Reg. 12, f° 106. — Cop. : Collection Bofarull. — Publ. : Le P. Denifle, *ut supra*, p. 235. — Indiq. : Amador de los Rios, t. I, pp. 432-433 ; Is. Loeb, *ut supra*, p. 16, n° 3 (d'après le P. Denifle) ; Jacobs, n° 243.

(*A suivre.*)

Jean Régné.

LA CHUTE DES ANGES

SCHEMHAZAI, OUZZA ET AZAËL

La légende des anges déchus a été souvent étudiée. On doit beaucoup d'éclaircissements à ce sujet à Max Grünbaum, qui a eu le mérite de réunir une foule de données. La question a été reprise par M. Aptowitzer, qui a consulté surtout les témoignages de la littérature juive postérieure, et par M. Oscar Dähnhardt, qui lui a consacré un chapitre substantiel de littérature comparée [1].

Nous y revenons, non seulement pour grouper tous ces matériaux (ce qui n'est point inutile, car M. Aptowitzer n'a pas tenu compte de Grünbaum, ni M. Dähnhardt de M. Aptowitzer), mais aussi pour les compléter, les développer et, autant que possible, les expliquer.

Schemhazai et Azaël dans le livre d'Hénoch.

Grünbaum a déjà remarqué (*Z.D.M.G.*, XXXI, 235) que certains traits et allusions aggadiques semblent les fragments du livre d'Hénoch ou plutôt d'un livre d'Hénoch. Le livre apocryphe qui nous est parvenu sous ce nom est loin de comprendre tous ces

1. Max Grünbaum, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada*, *Z. D. M. G.*, XXXI (1877), p. 224-237 ; *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leyde, 1893, p. 73-75, 80, 261, 262. — V. Aptowitzer, *Sur la légende de la chute de Satan et des Anges*, *R. É. J.*, LIV (1907), p. 59-63. — O. Dähnhardt, *Natursagen. I Sagen zum Alten Testament*, Leipzig, 1907, p. 294-297, v. aussi *R. É. J.*, LIX (1910), p. 317. — Consulter encore les noms des Anges dans J. Levy, *Rabbinisches Wörterbuch über die Targumim*, et Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, Paris, 1897.

détails aggadiques. Tout de même, il offre bien des points de comparaison. Les voici :

Au temps de Yared[1], les fils du ciel, les anges, sont pris de concupiscence. Ils descendent à plus de deux cents, Semiaza (Schemhazai) à leur tête, Azaël avec eux (ch. IV). Chacun d'eux choisit une belle fille des hommes pour femme. Ils leur enseignent la magie et engendrent des géants d'une hauteur de 3,000 aunes, qui commencent par manger ce que les hommes ont acquis et finissent par dévorer les hommes (ch. VII). Ce même événement est aussi présenté sous la forme d'une allégorie. Les taureaux montent sur les vaches, et de leur union naissent des éléphants, des chameaux et des ânes (ch. LXXXVI). Azaël apprend aux hommes à faire des armes, des ornements, des jouets, à se parer, à se farder; Semiaza enseigne la magie. Azazel répand les injustices et livre les secrets divins (ch. VIII et IX). La terre entière est corrompue par ses enseignements, tous les péchés lui sont imputables (X, 8). Les secrets divulgués, profanés par les anges sont ainsi spécifiés : la concupiscence, le meurtre, l'art d'écrire, etc. Kasbeel réclame à Mikhaël le « nom secret » pour rendre le serment plus redoutable (ch. LXIX ; on ne dit pas si Mikhaël a livré ce nom secret à Kasbéel et si celui-ci l'a transmis à d'autres). Azbiel entraîne les fils des anges à se corrompre par le corps des filles des hommes (LXIX, 5).

Le livre d'Hénoch nous dépeint aussi les châtiments de ces crimes. Azazel est jeté par Raphaël, pieds et mains liés, dans un fossé du désert et reste là dans les ténèbres jusqu'au jour du grand jugement, où il sera jeté dans le feu (X, 4-6). Semiaza et ses compagnons voient d'abord que leurs fils s'exterminent les uns les autres, puis ils sont liés par Mikhaël et placés sous les montagnes (l'analogie avec les Titans domptés s'impose) auprès des astres tombés, pour soixante-dix générations[2], jusqu'au jour du jugement dernier, où ils seront jetés pour jamais dans les abîmes de feu (X, 11-13).

Les femmes des anges déchus deviennent des sirènes (XIX), c'est-à-dire des démons.

1. Ce détail, fondé sur l'étymologie ירד = descendre, revient encore 106, 13 et dans le *Livre des Jubilés*, IV, 15.

2. D'après XVIII, 16 ; XXI, 6, pour dix mille années ; le *Livre des Jubilés*, IV, 6, raconte aussi que les anges sont liés et leurs enfants exterminés par le glaive.

Traces aggadiques isolées.

Nous voilà donc en face d'un système d'idées. Le livre d'Hénoch est, en général, attribué au judaïsme qui précède immédiatement le christianisme. Aussi devons-nous nous attendre à ce que l'aggada en garde quelques traces. C'est ce qui a lieu. Elles se trouvent même dans le Targoum Yeroushalmi, Gen., VI, 4 : שמחזאי ועזיאל הינון נפלו מן שמיא, Schemhazai et Ouziel sont tombés du ciel. Une tradition de l'école de Rabbi Ismaël nous présente une énigme facile à résoudre au moyen du Midrasch de Schemhazai et Azaël : *Yôma*, 67 *b* : עזאזל מכפר על מעשה עזא ועזאל Azazel, c'est-à-dire le bouc émissaire consacré à Azazel, expie l'œuvre de Ouzza et Azaël (qui ont cédé à la séduction charnelle). Schemhazai, à son tour, se trouve dans un autre passage talmudique, *Nidda*, 61 *a* : סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו Sîhon et Og étaient fils de Ahiyya, qui était fils de Schemhazai. Schemhazai a engendré des géants ; aussi fait-on remonter le gigantesque roi Og jusqu'à lui[1].

Parmi les midraschim ce sont les plus récents qui en savent le plus long. *Pesikta Rabatti*, 35, § 2 : המה עזא ועזאל שגופן אש כשירדו לארץ חטאו אנו לא כל שכן. « Comment l'homme, avec son cœur de pierre, ne pécherait-il pas, si même Azza et Azaël, dont le corps était de feu, ont péché quand ils sont descendus sur la terre ? »

Nous apprenons aussi le supplice de ces deux anges. L'âme de Moïse, ne voulant pas se séparer du corps de son maître, s'écrie (*Deut. Rabba*, à la fin) : רבש"ע מאצל שכינתך ממרום ירדו שני מלאכים עזא ועזאל וחמדו בנות ארצות והשחיתו דרכם על הארץ עד שתלית אותם בין הארץ לרקיע. « Du lieu de ta résidence céleste sont descendus deux anges, Azza et Azaël, qui ont convoité les filles de la terre, ont corrompu leurs mœurs, de sorte que tu les as suspendus entre la terre et le firmament. »

C'est une invention sans précédent ni suite qui fait de Ouzza le génie des Égyptiens, opposé à Gabriel, ange protecteur d'Israël[2].

Le *Séfer Hékhalot*, nommé aussi *Livre d'Hénoch*, — pastiche cabbalistique — a fixé deux traits de Ouzza et Azaël. Ce sont eux qui dédaignent Hénoch monté au ciel, qui veulent empêcher qu'il y soit admis et qui regrettent que l'homme ait été créé. D'autre part, ce sont eux de qui la génération d'Enos apprend la magie[3]. Ce

1. La légende invente plusieurs ruses par lesquelles Og échappe au déluge. V. Grünbaum, *Neue Beiträge*, p. 80 ; O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, p. 283.

2. *Midrasch Vayyoscha*, dans Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, I, 39, 40.

3. *Bet ha-Midrasch*, V, 172, 173.

dernier trait est emprunté au livre apocryphe d'Hénoch, où les anges tombés pèchent surtout parce qu'ils entraînent l'homme à la magie (ch. VIII, IX). Le premier motif, Ouzza et Azaël dénonciateurs d'Hénoch et, en général, du genre humain, est dérivé du Midrasch Schemhazai et Azaël, que nous allons discuter. Aussi, trouve-t-on pour Ouzza et Azaël la leçon Schemhazai et Azaël, approuvée aussi par Jellinek (V, p. XLII).

En tout cela nous n'avons que des survivances, des débris d'une riche tradition. Une légende véritable et complète nous est gardée par le Midrasch Abkhir.

La légende de Schemhazai et Azaël[1].

Les disciples de R. Joseph lui demandèrent : qu'est-ce qu'Azazel? Il leur répondit : « Quand la génération du déluge eut adoré les idoles, Dieu s'affligea. Deux anges, Schemhazai et Azaël triomphèrent : ne t'avions-nous pas dit : qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ? » (Ps., VIII, 5.) Dieu dit : « Que deviendrait le monde? — Nous lui suffirions. » « Je suis persuadé, répliqua Dieu, que, descendus sur terre, vous succomberiez au penchant coupable plus encore que les hommes. » Les anges prient qu'il leur soit permis de sanctifier le nom de Dieu sur la terre. Ils ne tardent pas à pécher avec les belles filles humaines. Schemhazai s'éprend d'Istahar. Celle-ci, avant de se rendre à ses instances, veut d'abord connaître le nom miraculeux שם המפורש qui fait monter l'ange au ciel. Schemhazai le lui apprend, et elle monte au ciel sans avoir péché. Pour récompenser sa vertu, Dieu la fixe entre les sept étoiles de la Pléïade, afin qu'on s'en souvienne toujours. Alors Schemhazai et Azaël prennent des femmes et engendrent deux fils : Hiwa et Hiyya (היווא והייא). Azaël s'occupe des parures, des ornements avec quoi les femmes excitent la concupiscence des humains. Metraton annonce à Schemhazai que le déluge va anéantir le monde. Schemhazai est désolé : que feront ses fils, qui ont besoin chacun de mille chameaux, de mille chevaux, de mille bœufs par jour? Les deux fils ont un songe. L'un voit une pierre étendue comme une table sur la terre ; celle-ci est pleine de lignes, de traces ; un ange descend, avec à la main quelque chose comme un couteau, efface toutes ces lignes et ne laisse que quatre mots. L'autre voit un jardin vaste et magnifique ; des anges coupent les arbres avec des haches et n'épargnent qu'un seul tronc à quatre branches. Leur père leur explique ce songe : Dieu va anéantir le genre humain et ne sauvera que Noé avec ses trois fils. Hiwa et Hiyya sont désespérés ; leur père les console : leur nom ne périra pas. Toutes les fois qu'on coupera des arbres,

1. Ce passage du *M. Abkhir* se trouve dans le *Yalkout*, Gen., § 44, et imprimé à part dans Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, IV, 127.

qu'on remontera des pierres ou des bateaux, les hommes diront : Hiwa et Hiyya. Schemhazai fait pénitence, il se suspend dans l'air, la tête en bas, les pieds en haut ; il est encore aujourd'hui suspendu entre terre et ciel. Azaël persiste dans le péché. Il continue à séduire les hommes par les parures des femmes. C'est pourquoi les Israélites offrent, le jour de l'expiation, un bélier (!) à l'Éternel et un bélier (!) à Azazel, afin que celui-ci soit chargé des péchés d'Israël. C'est l'Azazel de la Tora (Lévitique, XVI).

Voilà une tradition bien confuse, pour le style et pour le fond. Est-ce une traduction maladroite? Mainte expression gauche le ferait supposer[1]. Les deux enfants aussi sont d'abord attribués aux deux anges, puis à Schemhazai seul. Dans la vision bizarre, les quatre mots qui ne sont pas effacés marquent les noms de Noé et de ses fils; de même, l'arbre signifie Noé, les trois branches ses trois fils.

Azaël, qui ne cesse de séduire les hommes par les parures des femmes, rappelle le VII chapitre du livre d'Hénoch, où c'est justement lui qui apprend les femmes à se farder et à se parer.

Quant aux noms des fils de Schemhazai, on les a déjà rapprochés du passage de *Nidda*, 61 *a*, סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו où le fils de Schemhazai est Ahiyya et semble être sauvé du déluge, tandis que le livre d'Hénoch (X) et le livre des Jubilés (IV) font périr les descendants des anges.

Schemhazai se suspend spontanément entre ciel et terre; à la fin de *Deut. Rabba*, Ouzza et Azaël sont condamnés à un pareil supplice.

Ni le livre d'Hénoch, ni l'aggada ne suffisent à expliquer cette tradition singulière; elle devient plus claire d'après un mythe persan-arabe.

Harout et Marout.

Pour éclaircir notre midrasch, Max Grünbaum (*Z.D.M.G.*, XXXI, p. 227 ; *Neue Beiträge*, p. 262) a déjà allégué la légende de Harout et Marout, d'après les λόγοι δ' κατὰ τοῦ Μωάμμεδ de Joh. Cantacuzène. Aujourd'hui, c'est le commentaire de Tabari sur le Coran qui nous renseigne le plus exactement sur notre sujet.

La tradition sur Harout et Marout, qui précède de beaucoup l'isla-

1. Notons des tours comme : היינו מסתפקין בו « nous aurions suffi au monde », שגוזר גזירות. Cela veut-il dire qu'on coupe des arbres ou qu'on taille des pierres ? Et puis איל, au lieu de שעיר, remarqué déjà par Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, IV, p. X, n. 1, montre quelque négligence.

misme, se rattache au verset suivant du Coran (II, 96) : « Les satans ont nié la foi, ils ont appris aux hommes la magie et ce qui fut révélé à Babylone aux deux anges Harout et Marout. »

Parmi les commentateurs célèbres, Beidhavi (éd. Fleischer, I, p. 76) et Zamahshâri (*Elkasshâf*, Le Caire, 1307, I, p. 69, 70) ne nous offrent guère de renseignements sur notre thème. Tabari [1], au contraire, ne se lasse pas de présenter une série d'esquisses et de variantes. Celles-ci diffèrent assez essentiellement les unes des autres.

Considérons la plus simple. Zouharat (nom arabe de l'étoile Vénus) était une belle femme persane qui excita la passion des anges Harout et Marout. Obsédée par eux, elle leur demande le nom divin qui les fait monter au ciel ; l'ayant appris, elle le prononce, se lève et est placée parmi les étoiles [2].

Une rédaction plus développée prétend remonter à Kab-el-Ahbar. Les anges blâment les actions des hommes. Dieu les gronde : à leur place, doués aussi de dix désirs corporels, ils pécheraient comme eux. Harout et Marout sont choisis par les anges pour prouver leur supériorité. Aux hommes Dieu envoie ses prophètes ; entre Dieu et les anges il n'y a pas besoin de prophètes. Il suffit de leur dire : « N'associez rien à Dieu (n'adorez pas d'idoles), gardez la chasteté. » Harout et Marout, animés de désirs humains, descendent sur la terre pour rendre justice aux hommes. Ils jugent pendant la journée, et chaque soir ils remontent au ciel. Une femme avait un procès contre son mari ; elle s'appelait Zouharat, en nabatéen [3] Bîdocht بيدخة, en persan Nâhîd (Anahîta). Harout et Marout sont éblouis de sa beauté, ils veulent satisfaire leur passion. Zouharat exige d'abord qu'ils lui rendent justice contre son mari. Ils le font, mais au rendez-vous qu'elle leur accorde dans un lieu désert, elle exige d'abord qu'ils lui apprennent quel nom les fait monter et quel descendre. Elle prononce le premier, monte au ciel, Dieu lui fait oublier celui qui la ferait descendre, et la fixe entre les étoiles (Tabari, I, 344, 345).

Tabari en offre encore un troisième type [4] : Dieu ouvre le ciel aux anges pour qu'ils voient ce que les hommes font. Seigneur, s'écrient-ils, sont-ce les fils de cet Adam que tu as créé de ta propre

1. Tabari, *Tafsîr*, Le Caire, I, 343-346.

2. *Ibidem*, p. 344.

3. Tha'labi, *'Arâ'is almadjâlis*, Le Caire, 1312, p. 33, dit « en copte » ; Lidzbarski, *De propheticis, quæ dicuntur, legendis arabicis*, Leipzig, 1893, p. 15, l'a déjà corrigé ; نبطية et قبطية se confondent aisément.

4. En plusieurs variantes que nous résumons en une seule (p. 343, 344 et 335, 336).

main, devant qui tu as fait prosterner les anges, à qui tu as appris les noms de toutes choses? Harout et Marout descendent sur la terre. Dieu leur interdit d'adorer les idoles, de tuer, de manger ce qui n'est pas permis, de voler, de se souiller par la fornication, de boire du vin. Ainsi, ils vivaient au temps d'Idrîs, rendant justice aux hommes. En même temps vivait une femme qui par sa beauté se distinguait des autres femmes, comme Vénus des autres étoiles. Harout et Marout voudraient la séduire. Mais elle exige qu'adoptant sa religion, ils adorent son idole. Ils résistent. Alors elle leur accorde de choisir, ou qu'ils adorent son idole, ou qu'ils soient homicides, ou qu'ils boivent du vin. Ils consentent à boire du vin. Ivres, ils couchent avec elle. Quelqu'un passe par là, ils le tuent, de peur que leur crime n'ait un témoin. Réveillés de leur ivresse, ils veulent monter au ciel, mais ils en sont incapables. Dieu leur permet à leur choix de subir leur supplice dans ce monde ou dans l'autre. Ici, la peine est passagère, au delà, elle est éternelle. Ils la subissent ici.

Le commentaire de Hasan i. Muhammed i. Hussein Alqoummi de Nisabûr, imprimé sur la marge de Tabari (p. 436), offre des variantes plus succinctes. Les anges admirent la patience de Dieu pour les hommes. Harout et Marout, les premiers en science et en force morale, descendent. Dieu leur interdit l'idolâtrie, le meurtre, la fornication, le vin. En même temps, Dieu fait descendre l'étoile de Vénus et l'ange qui est chargé de diriger cette étoile : Zouharat, qui est une femme éblouissante, l'ange pour servir d'idole. Harout et Marout veulent être aimés de Zouharat. Celle-ci les engage à boire du vin. Ils commencent par résister, mais finissent par céder. Elles persuade les anges ivres de se prosterner devant l'idole. Un mendiant passe ; de peur qu'il ne les trahisse, ils le tuent. Pendant ces faits Zouharat et son ange remontent au ciel.

D'après une autre version, Zouharat est une femme débauchée. Harout et Marout ont des rapports avec elle, après avoir bu du vin, tué un homme, adoré une idole, et après avoir appris à Zouharat le nom redoutable. Zouharat le prononce, monte au ciel et devient l'étoile Vénus. Harout et Marout préfèrent le supplice en ce monde, ils sont liés dans un puits jusqu'au jour de la résurrection.

Relevons d'abord les traits qui rappellent les Apocryphes. Harout et Marout rendent justice sur la terre, jugent les procès. De même, dans le *Livre des Jubilés* (IV, 15), les anges de Dieu, les gardiens, qui finissent par pécher avec les filles des hommes, descendent pour enseigner la justice et le droit. Le rapport avec le livre d'Hénoch est beaucoup plus étroit, puisque la tradition arabe, en

général, met ces événements au temps d'Idris (= Hénoch) ; c'est Idris (d'ailleurs aussi Salomon) qui fait consentir Dieu à ce que les anges tombés subissent leur supplice dans ce monde, de même que Hénoch adresse à Dieu une supplique écrite en faveur des anges (XXI). Puis, le supplice. Nous venons de voir Harout et Marout liés dans un puits jusqu'à la résurrection. De même, d'après le livre d'Hénoch, Schemhazai et Azaël sont liés et, au jour du jugement dernier, ils seront jetés dans le feu.

C'est le commentaire le plus récent qui place les anges déchus dans un puits ; la tradition courante, notée par Tabari et par Tha'labi, les présente suspendus la tête en bas. C'est le même supplice que *Deut. R.* fait subir à Schemhazai et Azaël, et le *Midrash Abkhir* à Schemhazai seul.

La parenté entre la légende de Schemhazai et Azaël du *M. Abkhir*, d'une part, et du mythe de Zouharat, d'autre part, saute aux yeux. Dans le type original de ce mythe, Zouharat, sans succomber, apprend le nom mystérieux, s'élève aux cieux, et, récompensée de sa vertu, est placée parmi les étoiles. Substituant Istahar à Zouharat, Schemhazai et Azaël à Harout et Marout, nous obtenons le fond de la légende du *M. Abkhir*.

Ce midrasch et la tradition arabe trahissent la patrie de ce mythe. C'est la Perse. Istahar est le nom persan de Vénus (*Z.D.M.G.*, XXXI, 229), de même que Bîdouht ou Anahîta. La légende ne manque pas de relever que Zouharat était une femme persane. L'origine persane de Harout et Marout eux-mêmes est depuis longtemps reconnue.

La légende arabe, même la tradition populaire, a établi un rapport entre Harout et Marout, d'une part, et l'angélologie juive, de l'autre. Une tradition algérienne de nos jours[1] raconte que Azza et Azama, descendus sur la terre, prennent le nom d'Harout et Marout. Mais c'est Tha'labi qui nous renseigne le mieux sur ces relations[2], Il nous a gardé maint détail remarquable. Une variante rapporte que ce n'étaient pas deux anges qui étaient descendus sur la terre, mais trois : Azza, Azabiya et Azriyaïl. De même que Azazel, après s'être révolté contre Dieu, est devenu Iblis, de même Azza prit le nom de Harout et Azabiya celui de Marout. Azza n'est autre que עזא ou עזה de l'aggada. Azabiya (עזביה), « celui quitte Dieu », est, sans doute, à identifier avec Azabeél (עזבריאל), qui dans la grande liste des anges tombés (*Hénoch*, LXIX, 5), figure à la deuxième

1. A. Certeux et Henri Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, Paris, Alger, 1884. Hârout et Mârout, p. 23-28.

2. Tha'labi, *'Arâis almadjâlis*, Le Caire, 1312, p. 30-32.

place comme celui qui excita les fils des anges à profaner leurs corps avec les filles des hommes. Tha'labi raconte encore que le troisième ange Azriyail tint bon : dès qu'il sentit les dangers de la concupiscence, il retourna auprès de Dieu, devant qui il resta quarante années prosterné sans lever la tête[1]. Aussi, comprenons-nous que Azriyail obtient un rang d'honneur. Chez le poète judéo-persan Schâhin, il est, le premier, envoyé pour ravir l'âme de Moïse et chargé, avec Gabriel, Mikhaël et Izrafil, d'enterrer Moïse[2], Ce qui importe surtout, c'est que Tha'labi a déjà identifié Azza avec Harout ; autrement dit, dès son temps on a entrevu que la légende de Ouzza, Azaël (Schemhazai) a été calquée sur celle de Harout et Marout.

Développement postérieur de la légende.

La légende de Harout et Marout, devenue tradition populaire, a continué à vivre. Elle a persisté chez les Morisques en Espagne[3], et elle a été signalée de nos jours encore en Algérie[4]. En Perse, sa patrie d'origine, le chevalier Chardin[5] l'a trouvée assez déformée, à moins que ce ne soit lui qui ait donné à la légende quelque fantaisie. Après la débauche, les anges retournent au ciel y menant cette femme avec eux. Gabriel lui fait un accueil désobligeant : apprenant que c'est Harout et Marout qui l'avaient amenée, Dieu les précipita en terre, dans un puits profond, proche Babylone, où ils sont pendus par les pieds, s'occupant à enseigner aux Juifs la magie, etc...

D'autre part, chez les Juifs de Perse vivait le souvenir de Azazel. C'est ainsi que le poète Schahin (XIVe siècle) nomme le chef des anges rebelles. Quand il s'opposa à l'ordre de Dieu et ne se prosterna pas, lui formé de feu, devant Adam, formé de terre, il fut nommé Satan maudit[6].

La légende de Schemhazai et Azaël s'est aussi développée dans la littérature juive. Ce développement se remarque, trait caracté-

1. On en peut rapprocher ce que le *Midrasch Abkhir* dit de Schemhazai : חזר בתשובה..... ועדיין הוא תלוי בתשובה.

2. Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter*, *Schahin und Imrâni*, I, p. 102-103.

3. Grünbaum, *Neue Beiträge*, p. 261.

4. Certeux et Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, 1884, p. 23-28.

5. *Voyages de M. le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, 1711, t. VII, p. 44, 45.

6. Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrâni*, I, Budapest, 1907, p. 105 et 106, n. 1. Le nom de Azazel pour Iblîs se trouve d'ailleurs dans la littérature arabe aussi, v. Grünbaum, *Neue Beiträge*, p. 261.

ristique pour la composition de ce midrasch aussi, déjà dans le *Midrasch Abkhir*, dans un fragment conservé *Yalkout*, Gen., § 161. Rabbi Mathiah b. Harash est tenté par le Satan : נדמה לו כאשה יפה שלא היתה כדמותה מעולם מימות נעמה אחות תובל קין שטעו בה מלאכי השרת שנ' ויראו בני האלהים את בנות האדם. Satan lui apparaît comme une belle femme à qui aucune autre n'est à comparer depuis le temps de Naamah, sœur de Toubal Caïn, qui a fait pécher les anges du service divin (d'après Gen., IV, 4).

Naamah, comme type de la femme séductrice, est connue déjà du Midrasch *Gen. R.*, 24, נעמה שהיתה מנעמת בתוף לעבודת כוכבים. « Naamah, la charmante, qui entraînait par le prestige de son tambourin à adorer des idoles. » Dans la légende judéo-arabe c'est elle qui, la première, se vêtait de soie, dansait en frappant des mains, se faisait des tissus de cheveux, se fardait le visage et les mains (Grünbaum, *Neue Beiträge*, p. 74).

Raschi (*Yoma*, 67 *b. s. v.* עזא ועזאל) rapporte aussi la légende de Ouzza et Azaël à Naamah.

La tradition sur les anges tombés s'est surtout conservée dans les cercles mystiques et cabbalistiques[1].

CONCLUSION.

La légende de la chute des anges, développée plus tard par l'Église et par la tradition musulmane, n'est pas étrangère au judaïsme qui précède le christianisme. Ces idées, réunies dans le livre d'Hénoch, donc dans un milieu hellénisant, s'infiltrèrent dans le judaïsme talmudique.

Que ces conceptions soient développées de mythes persans et babyloniens, — c'est à supposer, mais ce n'est pas encore démontré. Cependant, c'est évident pour la tradition centrale de ce type, pour le midrasch sur Schemhazai et Azaël. Celle-ci est née d'un mythe astral persan, qui devait expliquer la naissance de l'étoile de Vénus, invention analogue aux mythes sur la Pléïade[2], le Canopus, l'Orion, etc. — Vénus (Bîdoht, Anahîta, Istahar, Zouhara, Naamah), doit son rang à sa chasteté : elle a résisté à la concupiscence des anges dégénérés. Plus tard, ce mythe devint un conte : Vénus, etc., tâche et réussit à entraîner à l'idolâtrie, au meurtre,

1. Grünbaum, dans *Z.D.M.G.*, XXXI, p. 224, 233, 234. M. Aptowitzer dans *R. E. J.*, LIV (1907), p. 60, n. 1.

2. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, p. 171, n. 158 et p. 811.

au vin. Ce n'est pas ici le lieu de montrer le sort extraordinaire de ce type, comment il a donné naissance à la légende de Barsîsa et des Trois Péchés de l'Ermite, qui ont eu un succès retentissant en Orient et en Occident. Contentons-nous de noter que c'est justement le midrasch sur Schemhazai et Azaël qui est le plus près du mythe original et qui sert à reconstruire le mythe persan.

Admirons la facilité avec laquelle ce mythe païen s'est adapté au judaïsme : d'abord, on en profite pour motiver le bouc émissaire consacré à Azazel ; puis, Vénus revêt même un nom biblique devenant Naamah.

Ces conceptions étrangères se sont introduites dans le judaïsme, sans s'y acclimater. Le *Livre d'Hénoch* nous est conservé par l'Église, le *Midrasch Abkhir*, pour être compris, doit être rapproché de la légende arabe. Ce ne sont que les cercles mystiques qui s'en emparent. Le judaïsme talmudique ne s'en soucie guère, le judaïsme philosophique en est scandalisé. C'est une plante exotique à fleurs brillantes, mais sans racine dans le sol du judaïsme.

Budapest, avril 1910.

BERNARD HELLER.

L'ÉPITRE DE BARNABÉ & LA POLÉMIQUE JUIVE

Parmi les ouvrages de polémique dirigés contre le judaïsme, l'Épître de Barnabé vient au premier rang chronologiquement et en raison de l'influence qu'elle a exercée sur la littérature postérieure. Les attaques de Barnabé contre le judaïsme ont été reprises sous mille formes même dans les controverses du moyen âge. Toute la littérature patristique s'en inspire.

Les thèses fondamentales de l'Épître de Barnabé sont les suivantes: 1° l'alliance que Dieu avait contractée avec Israël est abolie pour les Juifs ; 2° les lois et coutumes des Juifs ne sont pas voulues et commandées par Dieu; 3° les prophètes ont prédit la mission du Christ, sa vie et sa passion, sa mort et sa résurrection, le baptême et la croix.

Quelle a été l'attitude des Juifs devant ces attaques? Il ne saurait être question de défense, car ils ne se sentaient nullement accusés ; mais ils devaient se croire menacés. Il ne pouvait leur être indifférent d'entendre dire dans leurs propres synagogues et écoles, dans la société et dans la famille, qu'ils n'étaient pas les vrais Israélites, et que, victimes d'une illusion, ils étaient les adeptes d'une fausse religion ; que leurs sabbats et leurs fêtes, la circoncision et les pratiques alimentaires n'étaient que des actes de déraison et de sottise. Eux qui supportaient pour l'amour de leur Dieu et de ses lois la persécution et le martyre[1], auraient laissé passer sans broncher l'accusation d'impiété ! Nous nous proposons de grouper et d'illustrer la polémique des rabbins contre ces attaques ; mais

1. Voir *Cant. r.*, *s. v.* שובי שובי השולמית : Les nations disent à Israël : « Combien de temps encore vous laisserez-vous tuer, pour votre Dieu? Venez à nous, nous ferons de vous des capitaines, etc. » Une idée semblable est développée dans la *Mechilta*, sur Exode, xv, 2 ; voir Jawitz, *Geschichte Israels* (en hébreu), VI, 128. Les souffrances éprouvées par les Juifs à cause de leur attachement à la Loi sont décrites avec vivacité dans la *Mechilta* sur Ex., xxx, 6 ; voir aussi *Lév. r.*, ch. xxxii; *Midrasch des Psaumes*, p. 108 Buber.

d'abord nous montrerons brièvement l'attitude prise par l'auteur de l'Épître de Barnabé vis-à-vis du judaïsme.

Ces attaques sont-elles lancées par un judéo-chrétien ou par un pagano-chrétien? La question, fort importante pour l'histoire des origines du christianisme, n'a pour nous qu'un intérêt secondaire. G. Hoennicke [1] pense qu' « il est difficile de dire avec certitude si l'auteur était un judéo-chrétien ou un pagano-chrétien ». M. Güdemann [2] a prouvé sa familiarité avec la tradition juive et le sémitisme de sa langue. La seule objection est son hostilité ouverte envers le judaïsme, ce qui s'expliquerait mal, d'après ces savants, s'il était d'origine juive. Pas si mal, pourtant. Origène [3], répondant à la question du Juif de Celse, qui demandait pourquoi les Chrétiens étaient infidèles à la loi, énumère les sectes suivantes parmi les Judéo-Chrétiens, c'est-à-dire les Juifs qui reconnaissent Jésus : *premièrement* les Juifs qui croyaient au Christ et qui avaient complètement abandonné les anciens préceptes, auxquels ils attribuaient seulement une signification spirituelle et figurée; *deuxièmement* ceux qui n'admettaient qu'une signification spirituelle et figurée des lois et de l'Écriture, mais n'en observaient pas moins les préceptes comme leurs pères ou comme au temps où ils ne croyaient pas encore à Jésus; *troisièmement* ceux qui croyaient à Jésus, le révéraient et l'adoraient, mais rejetaient les excès de l'interprétation figurée et vivaient conformément à la Loi. Il ne saurait y avoir de doute que notre auteur appartenait au premier de ces partis; sa haine est due à son ardent désir de convaincre les deux autres partis, avec lesquels il avait en commun la foi au Christ.

Dieu a rejeté Israël; l'alliance qu'il a contractée avec lui par l'intermédiaire de Moïse a cessé et, renouvelée par Jésus, elle a été transmise aux partisans de celui-ci : cette assertion forme le centre de gravité de l'Épître de Barnabé. Les Pères de l'Église se plaisent à citer tous les discours qui menacent Israël du châtiment pour finir par démontrer que les Juifs ont perdu l'alliance (Épître de Barnabé, ch. IV-V) ou, comme le dit l'auteur dans le même passage : « Prenez garde et ne ressemblez pas à certaines gens en accumulant péchés sur péchés et en disant : l'alliance est sûrement pour nous! Mais c'est ainsi que ceux-là (les Juifs) l'ont perdue pour toujours. » Il va encore plus loin : Dieu a bien octroyé l'alliance; mais les Juifs n'étaient pas dignes de la recevoir (ch. X).

1. *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908, p. 284 et s.

2. *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig, 1876, p. 102 et s.

3. *Contre Celse*, II, 3.

Contre cette affirmation paraissent s'élever R. Yosé b. Simon et R. Pinhas ha-Cohen ben Hama[1] : *Je suis apparu jadis comme Dieu tout-puissant à Abraham, à Isaac et à Jacob* (Exode, VI, 1), à rapprocher de ce verset : *Écoute, mon peuple, laisse-moi parler; Israël, laisse-moi témoigner contre toi* (Psaumes, L, 7). R. Yosé b. Simon dit : « Avant que vous vous soyez tenus au pied du Sinaï et ayez reçu ma Tora, vous avez déjà été appelés « Israélites », de même que les nations sont appelées Sabachta ou Raama ; mais depuis que vous êtes venus au Sinaï et avez reçu la Tora, vous êtes appelés « mon peuple », comme il est dit : « *écoute, mon peuple, laisse-moi parler* ». Autre explication : R. Pinhas ha-Cohen ben Hama dit : « *Écoute, mon peuple*, pour que j'aie une réponse à donner aux nations ; *Israël, laisse-moi témoigner contre toi.* » Ce Midrasch présente toutes les difficultés de ce genre d'interprétations. Que signifie ici le rapprochement des deux versets ? Quel est le sens de la seconde explication ? Quel est le rapport interne des deux explications avec le passage des Psaumes ? Pour avoir le mot de l'énigme, il faut reconnaître la tendance du Midrasch. C'est la dernière phrase qui doit nous servir de point d'appui : שמיעה עמי שיהא לי פתחון [פה] להשיב לאומות העולם ישראל ואעידה בך, « Écoute mon peuple, afin que je puisse donner une réponse aux nations ; Israël, laisse-moi témoigner contre toi. » Il est évident qu'il s'agit d'une polémique contre le judaïsme et que le sens est : afin que je puisse répondre à ceux qui me crient sans cesse : Israël, je veux témoigner contre toi. Mais où est la réponse ? Précisément dans le verset d'Exode, VI, 3, qui dit que Dieu est déjà apparu aux Patriarches et a contracté une alliance avec eux. C'est en vain, pense l'aggadiste, que vous vous efforcez de démontrer que l'alliance de Moïse est rompue, n'avons-nous pas l'alliance de nos premiers aïeux ? Voilà ce que signifie le rapprochement des deux versets.

Une polémique évidente entre Juifs et Chrétiens nous paraît contenue dans un passage du *Sifré*[2]. « Un jour la communauté d'Israël dira : Maître de l'univers, nos témoins existent encore (et peuvent déposer en ma faveur), comme il est dit : *Je prends aujourd'hui le ciel et la terre à témoins.* (Deut., XXX, 19). A quoi il lui répond : *Certes, je crée un nouveau ciel et une terre nouvelle* (Isaïe, LXV, 17). — Maître de l'univers, je considère avec contrition les lieux où j'ai péché et j'ai honte, comme il est dit : *Regarde ta conduite dans la vallée, reconnais ce que tu as fait* (Jér., II, 20).

1. *Midrasch Tanhouma*, éd. Buber, II, 16.
2. Édition Friedmann, 130 *b*.

Mais lui : *Que toute vallée soit exhaussée, que toute montagne et toute colline soient abaissées* (Is., XL, 4). — Maître de l'univers, mon nom existe encore. Mais lui : Je le changerai, comme il est dit : *On t'appellera d'un autre nom* (Is., LXII. 2). — Maître de l'univers, ton nom est rappelé avec celui des idoles. Mais lui : *Je ferai disparaître les noms des baals de leur bouche* (Osée, II, 19). — Maître de l'univers, les gens de la maison [1] le mentionnent tout de même. — Mais lui : *et ils ne seront plus mentionnés avec le nom* (Osée, *ib.*). — Une autre fois elle dit : Maître de l'univers, n'as-tu pas écrit : *Si un homme répudie sa femme et qu'elle le quitte pour en épouser un autre* (Jérémie, III, 1)? Et il répond : J'ai écrit « *si un homme* » (איש), mais de moi il est dit : *Je suis Dieu et non un homme* (Osée, XI, 9). Etes-vous séparés de moi, Israélites? N'est-il pas écrit : *Où est le libelle de répudiation de votre mère, par lequel je l'aurai renvoyée? Où est le créancier auquel je vous ai vendus?* » Cette agada, qui se compose de deux parties, représente une polémique entre un Juif et un chrétien. Le Juif prend à témoin le ciel et la terre, qui attestent que les Juifs sont les véritables Israélites, le peuple de l'alliance. Le chrétien répond que ces témoins ne sont pas dignes de foi, car Dieu a créé un nouveau ciel et une nouvelle terre. D'autre part, le Juif croit que les Israélites se sont déjà repentis des péchés commis, car le chrétien doit avoir répliqué en citant les discours de malheur où les prophètes exposent pourquoi les Israélites ont cessé d'être le peuple de l'alliance. Sur quoi le chrétien applique à Jésus les versets d'Isaïe, XL, 4 et s. Le Juif ne peut répondre que par cet argument : « Mon nom subsiste toujours » : nous continuons à nous appeler Israélites. Le chrétien démontre alors, en s'appuyant sur Is., LXII, 2, que Dieu a changé le nom d'Israël et il proclame la mission du christianisme parmi les païens, à quoi le Juif réplique que le culte des idoles n'a pas encore disparu. Le chrétien annonce l'imminence de cette époque d'après Osée, II, 19. Le chrétien sort ainsi victorieux et fier du débat. Dans la seconde partie — qui se reconnaît à cette singulière formule d'introduction : שוב למחר עתידה וכו' la communauté, saisie de scrupules à cause de Jér., III, 1, semble demander une réponse plus claire et plus précise; et, en effet, tous ses doutes sont dissipés par celle qu'elle reçoit. La profonde impression produite sur les judéo-chrétiens ou les chrétiens par les discours prophétiques est bien exprimée par l'aggadiste qui fait

1. Goldfahn, *apud* Benjamin b. Moïse, תשובות הנוצרים, p. 45, corrige בני ביתי et אותי, ce qui est sûrement faux.

dire à Osée — dont les discours ont fourni en majeure partie aux Pères de l'Église l'occasion d'attaquer les Juifs — : « O nations ! parce que je leur ai dit qu'ils ne sont plus mon peuple, vous vous imaginez que Dieu s'irrite? Considérez donc ce qui est écrit dans la suite, etc.[1]. »

La destruction du Temple, l'exil du peuple, la catastrophe qui a ébranlé la nation dans ses fondements — c'est pour les chrétiens la preuve irréfutable de la rupture de l'alliance de Dieu avec Israël. L'auteur de l'Épître de Barnabé y revient souvent : « Si vous reconnaissez, si vous voyez qu'après tant de signes et de prodiges qui se sont produits en Israël, ils sont néanmoins abandonnés... » (Ch. XI). « Il fut révélé comment la ville et le temple seraient livrés, avec le peuple israélite, à la destruction » (*ibid.*). Contre cette assertion est dirigé un passage polémique anonyme, ou attribué à R. Abbahou[2] : « Les nations disent : s'il en est ainsi (c'est-à-dire si vous êtes le peuple élu de Dieu), pourquoi vous a-t-il chassés de son pays, pourquoi a-t-il détruit son sanctuaire? Mais Israël répond : Nous sommes semblables à la fille d'un roi qui, persécutée, fuit le palais paternel et retourne plus tard en grâce. » R. Hoschaya est mû aussi par une intention apologétique quand il déclare : « C'est un bienfait que Dieu a témoigné aux Israélites en les disséminant parmi les nations[3]. »

Il nous faut montrer maintenant que, par nations (ארמות העולם), on n'entend pas les païens en général, mais aussi les chrétiens. Même les auteurs grecs et romains contestaient fortement que les Juifs fussent le peuple élu[4]. Or, il résulte avec évidence des passages où les Juifs défendent leur prérogative qu'ils niaient avec non moins d'énergie que les chrétiens fussent les vrais Israélites. « Quelques nations disent : Nous sommes les vrais Israélites et c'est pour nous que le monde a été créé, tandis que d'autres disent : C'est nous qui sommes les vrais Israélites et le monde a été créé pour nous. Alors Israël leur dit : Attendez seulement l'avènement du jour du Seigneur, nous verrons alors pour qui Dieu a créé le monde[5]. » De ce texte, nous pouvons d'abord déduire que les nations qui prétendent être les vrais Israélites ne sont pas des païens, car les Grecs et les Romains regardaient tout ce qui touche au judaïsme comme une honte et un opprobre. D'autre part, ce

1. *Nombres r.*, ch. II.
2. *Cant. r.*, *s. v.* אם אני חומה.
3. *Pesahim*, 87 *b*.
4. Voir Origène, *Contre Celse*, I, 4 et s.
5. *Cant. r.*, *s. v.* שרדך אגן הסהר.

passage éclaire les luttes des chrétiens nomistes et antinomistes, chaque parti élevant la prétention d'être en possession de la véritable alliance, perdue par les Juifs. Les Juifs répondent : Attendez le jour du Seigneur, nous saurons quels sont les vrais Israélites.

L'Écriture était une arme puissante entre les mains des chrétiens qui l'interprétaient par la méthode apprise des Juifs. Ils mettaient dans le texte tout ce qu'ils désiraient. Cette exégèse n'était pas nouvelle : ils imitaient à la fois l'allégorisme des Juifs hellénistes et l'agada des Palestiniens. Mais ils n'hésitaient pas non plus à reproduire et à citer les textes inexactement ou incorrectement pour prouver qu'ils étaient, eux, les Israélites, le peuple allié de Dieu. Deux passages nous montrent comment les Juifs répliquaient à ces sortes de jeux. « Dieu, ayant vu que les nations traduiraient un jour l'Écriture Sainte et la liraient en grec pour dire ensuite : C'est nous qui sommes Israël! Jusqu'à présent la chose est en suspens, — dit aux nations : Vous dites que vous êtes mes (vrais) enfants, je ne reconnais comme mes élus que ceux qui possèdent mes mystères[1]. » L'accusation de falsifier l'Écriture est énergiquement formulée contre les chrétiens dans un autre texte : « Dieu a donné à Israël deux Toras; la Tora écrite et la Tora orale... Il leur a donné la seconde afin qu'ils soient distincts des peuples et c'est pourquoi il ne la leur a pas donnée par écrit, afin qu'ils (les chrétiens) ne pussent pas dire, comme pour la Tora écrite : Nous sommes Israël[2]. »

Un midrasch anonyme[3] trahit une certaine irritation et le peu de goût qu'on éprouvait pour les discussions sans but : « *Où est allé ton bien-aimé, ô la plus belle des femmes* (Cantique, VI, 1)? Où est allé ton bien-aimé de l'Égypte à la mer, au Sinaï, où s'est-il dirigé maintenant loin de vous? La communauté d'Israël répond : Pourquoi posez-vous cette question, puisque vous n'avez aucune part à lui? Puisque j'ai conclu une alliance, je puis me séparer de lui ou lui se détacher de moi. Ceux qui appartiennent l'un à l'autre se retrouveront bien. » L'ennemi du Juif lui dit pour le tourmenter : Vous avez perdu l'alliance et Dieu s'est éloigné de vous. Le fond de la réponse est : Vous n'avez aucune part à lui, c'est-à-dire l'alliance ne vous a pas été transférée et si nous l'avons perdue, nous le retrouverons. Bref, on ne fera pas admettre aux Juifs qu'ils ont perdu l'alliance de Dieu.

La seconde doctrine fondamentale de l'Épître de Barnabé est

1. *Tanhouma*, *Ki Tissa*, 2.
2. *Nombres r.*, XIV.
3. *Cant. r.*, אנה הלך דודך.

que le Temple et les sacrifices, les sabbats et les fêtes, les pratiques alimentaires, les jeûnes et la circoncision, que toutes ces lois juives sont abolies, qu'elles ne sont pas voulues et prescrites par Dieu, mais qu'elles doivent être entendues allégoriquement ou préfigurent depuis l'origine le Christ, sa vie et sa passion. D'une manière générale, notre auteur veut surtout que la Loi ait été abolie. « Voyez, s'écrie-t-il une fois avec enthousiasme, comme la législation de Moïse est belle » (chap. x, *i. f.*). Mais il ne reconnaît la beauté de la Loi que dans l'interprétation allégorique, qu'il considère comme « conforme ». Moïse a donné toutes ses lois « dans le sens spirituel » ; on ne doit pas les prendre au pied de la lettre. Ce point de vue est bien illustré par la conception que se font les Pères de l'Église du rapport entre Moïse et Jésus. Moïse dépasse sans doute tous les poètes et tous les philosophes de Celse, mais « il est bien au-dessous du Seigneur[1] ».

Pour prouver que les sacrifices et les sabbats des Juifs ne sont pas voulus par Dieu, on invoquait Isaïe, I, 11 et s. « R. Akiba, questionné un jour par un chrétien sur ces versets, répondit : S'il était écrit : *Mes néoménies et mes fêtes*, je te donnerais raison; mais tel quel, le verset parle des néoménies et des fêtes instituées par Jéroboam[2]. » On expliquait de même le verset des Lamentations, II, 6 : « *Dieu a fait oublier à Sion fêtes et sabbats.* Est-il possible que Dieu oublie les sabbats et les fêtes d'Israël? Non, il s'agit des fêtes et des sabbats imaginés par Jéroboam[3]. » Cette explication est attribuée aussi à R. Abbahou, qui avait de fréquentes relations avec les chrétiens à Césarée : preuve indirecte que l'argument répond à la polémique chrétienne.

Une autre preuve donnée par l'Épître de Barnabé est que Dieu n'a pas besoin de sacrifices et de présents (chap. III). Les rabbins n'enseignaient pas autre chose : « Les lois n'ont été données que pour purifier les Israélites (ou des hommes, d'après d'autres leçons), car il est indifférent à Dieu que tu tues l'animal au cou ou au dos[4]. » Il en est de même de tous les rites. Après la destruction du Temple, les rabbins eux-mêmes ont placé les prières au-dessus des sacrifices. « J'aime mieux un jour pendant lequel tu t'occupes de la Tora que mille béliers que m'offrira ton fils Salomon », dit Dieu à David[5]. « La maison d'Éli ne sera jamais par-

1. Origène, *Contre Celse*, I, 18.
2. *Tanhouma*, éd. Buber, p. 156.
3. *Midrasch Echa*, éd. Buber, p. 113.
4. *Gen. r.*, XLIV *Lév. r.*, XIII ; *Pesikta r.*, XLIII.
5. *Sabbat*, 30 *a*.

donnée par les sacrifices et les offrandes, mais par la prière[1]. » Dieu dit à Balaam : « Méchant, je ne veux pas de tes sacrifices, je n'aime que la prière[2]. » — La véritable circoncision, dit Barnabé, n'est pas celle que pratiquent les Juifs, mais celle du cœur et des oreilles (chap. VI). Contre cette affirmation est sans doute dirigée une interprétation, autrement inexplicable, de Rabbi Akiba : « Il y a plusieurs sortes de circoncision, celle des oreilles, celle de la bouche, celle des lèvres et celle du cœur, et c'est à propos de celle du corps qu'il est dit : *Chemine devant moi et sois parfait*[3]. Si l'on a en vue la circoncision des oreilles, de la bouche, des lèvres ou du cœur, on ne devient par là qu'imparfait ; il ne peut donc être question ici que de la circoncision du corps. »

A. Marmorstein.

1. j. *R. H.*, II, 6 ; j. *Sanh.*, I, 2.
2. *Midrasch des Psaumes*, éd. Buber, p. 125 ; *Lév. r.*, VII.
3. *Gen. r.*, XLVI.

LES POÉSIES INÉDITES

D'ISRAEL NADJARA

(SUITE ET FIN [1])

D

Les recueils poétiques imprimés a Calcutta (1842) et a Jérusalem (1875).

En 1842 parut à Calcutta un ס׳ פזמונים, dont la deuxième édition, augmentée (1856), a fait l'objet d'un compte rendu d'Abraham Geiger dans sa *Jüdische Zeitschrift*, IX (1871), p. 275-282. La seconde édition ne se distingue de la première que par l'adjonction d'un chapitre spécial contenant des poèmes d'auteurs yéménites. Je ne dispose que de la première édition, et c'est d'après elle que je vais décrire la partie principale de ce recueil, celle qui groupe les nos 56 à 215 (la collection tout entière compte 238 numéros) d'après les modes, comme le *Scheérit Israël* de Nadjara.

Des six modes du recueil de Calcutta, les trois premiers et le dernier sont identiques aux nos IV, I, VI et X de Nadjara; le quatrième et le cinquième sont nouveaux et portent les noms de ביאת et חוגאז [2]. Les titres, déjà examinés brièvement par Geiger, p. 279, sont les mêmes que ceux du *S. I.* : פתיחה לקול הברת חוסייני, etc. Des petits poèmes introductifs auxquels se rapportent les titres, ceux de VI et de X sont les mêmes que dans le *S. I.* ; le nº IV en a un autre, mais qui, comme chez Nadjara, fait allusion au nom du mode (חוסני). Les trois autres introductions des modes du recueil sont des poèmes semblables aux autres, sauf que l'avant-dernier mode a pour introduction une petite poésie d'Israël Nadjara (= P. 29). Des

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LVIII, p. 241 ; t. LIX, p. 96 et 231.
2. Sur ces noms, voir plus loin l'Appendice *E*.

poésies de celui-ci se trouvent dans tous les modes du recueil de Calcutta, qu'elles figurent dans *Z. I.*, *S. I.* ou *P.*, ou qu'elles ne figurent dans aucune de ces collections.

Le premier groupe (56-113) contient les poésies suivantes de Nadjara qui se retrouvent dans ses œuvres : 60 (P. 35), 61 (P. 61), 62 (*Z. I.* 49), 64 (IV, 17), 88 (*Z. I.* 71), 89 (*Z. I.* 72), 97 (*Z. I.* 215), 98 (*Z. I.* 195), 99 (*Z. I.* 38), 100 (*Z. I.* 56), 101 (*Z. I.* 64), 103 (*Z. I.* 186), 104 (*Z. I.* 88), 105 (*Z. I.* 206), 106 (*Z. I.* 129), 107 (*Z. I.* 54), 108 (*Z. I.* 55), 111 (*Z. I.* 184), 112 (*Z. I.* 182), 113 (*Z. I.* 59). — Deuxième groupe (114-143) : 115 (*Z. I.* 6), 116 (*Z. I.* 197), 117 (VIII, 4), 118 (IX, 17), 119 (I, 37), 120 (III, 15), 121 (I, 40), 122 (III, 13), 123 (IX, 6), 124 (III, 14), 125 (*Z. I.* 5), 126 (*Z. I.* 170), 128 (*Z. I.* 26), 130 (*Z. I.* 28), 137 (*P.* 33). — Troisième groupe (144-185) : 144 (VI, 1), 145 (VIII, 21), 146 (XIII, 6), 155 (XI, 10), 156 (*P.* 102), 159 (*Z. I.* 50), 160 (*Z. I.* 62), 164 (VI, 6), 172 (IV, 4), 184 (VII, 28). — Quatrième groupe (186-197) : 187 (*Z. I.* 124). — Cinquième groupe (198-206) : 198 (*P.* 29), 199 (*P.* 11), 202 (VI, 35), 203 (XIV, 18), 204 (XIV, 17). — Sixième groupe (207-215) : 207 (X, 1), 208 (X, 30), 210 (X, 33), 211 (*P.* 34), 212 (IV, 42) 213 (XIV, 13), 214 (X, 50).

En outre, les six groupes renferment un grand nombre de poésies d'Israël Nadjara qui ne se retrouvent pas dans ces trois collections, mais dont l'acrostiche [1] prouve qu'ils lui appartiennent :

56 יוצר אור בהיר לא נעתם ושפתי הודך ינאמו.
57 ישראל עם אל אשריכם כי בכם שם אל משכנו.
59 ינהלני על מי מנוחות יעשה שלום לי מלך שלמה.
63 יום הנסים והפורקן הזה לסעודה מתוקן.
109 שיר ושבחה אערך לך לילה ויומם.
110 ידך לי עזרה ממי אירא ישעי ואורי.
140 שגיב אל נעלם בכח ומי כמוהו מורה.
149 נברך זן עולם כולו צור שאכלנו משלו
153 עת דודים כלה בואי לגני.
200 יפתח איש ידו בהיות על איתנו ויגונן עני ואביון מהונו.
201 יוצר כל בחכמה תן לנו אחוזה.
209 יריעד לבי עת שיר אהגה ידרוך שן בשן.

En dehors du cadre des six modes, le recueil de Calcutta contient encore quelques autres poèmes de Nadjara, à savoir [2] : *Z. I.* 53 (1), *Z. I.* 142 (3), *Z. I.* 122 (6), *Z. I.* 2 (9), *Z. I.* 3 (10), *Z. I.* 135 (12), *Z. I.*

1. ישראל ou (55 et 200) ישראל בר משה.

2. Les nos 1-43 sont intitulés בקשות, les nos 44-53 : פזמונים לשבת קדש, les nos 54-55 : בקשות לראש חדש.

4 (13), *Z. I.* 112 (20, 21)[1], *Z. I.* 58 (23), *Z. I.* 97 (24), *Z. I.* 57 (25), *Z. I.* 180 (26), *Z. I.* 131 (50).

Autres poésies de Nadjara, qu'on ne retrouve pas dans les autres collections :

2 אעירה שחר עפעפי אסיר שינה מעפעפי.
5 ידת אלה מלכות עלם מלכותיה (en araméen).
7 יחידתי בואי בית אל לבך חוקר.
48 יודוך רעיוני יי רועי ביום שבת קדש יום השביעי.
51 יום זה מכובד מכל הימים כי בו שבת צור עולמים[2].
55 חדש ישועה חדש לי אורי צורי וגואלי.

La dernière partie du recueil, intitulée מלוקטים, contient aussi des poèmes de Nadjara, à savoir : *P.* 25 (226), *P.* 53 (227), ainsi que

222 ידידי רועי מקימי ממרמס אנשי לצון

Le poème araméen, non numéroté qui ouvre le recueil,

אמלל צוחין זמרין ושבחין לברא כל רוחין ותמהוהי סגין

n'a pas d'acrostiche, mais est attribué par le titre (לר' ישראל) à Israël Nadjara.

Le recueil de Calcutta contient donc en tout près de *cent* poèmes d'Israël Nadjara. L'auteur et imprimeur, Eléazar b. Aron Iraki Hacohen[3], ne s'est pas borné à choisir, pour le gros des pizmonim réunis par lui, le cadre des modes qu'on trouve — en partie — chez Nadjara; les poèmes eux-mêmes ont été pris par lui de préférence dans les œuvres de ce poète. Le rapport des différents poèmes avec les modes est entièrement différent, à quelques exceptions près, de celui du *Scheérit Israël*. On a l'impression que la répartition en modes est tout à fait arbitraire dans les Pizmonim de Calcutta. Mais on ne pourra rien conjecturer à ce sujet aussi longtemps que nous ne serons pas renseignés sur la nature des modes.

Pour être complet, je donne enfin une liste des autres poètes qui ont trouvé place dans le recueil de Calcutta :

Abraham[4] (8, 44-46, 136, 174, 182, 185, 196, 197, 220, 228).

1. *Z. I.* 112 est divisé par erreur en deux numéros dans le recueil de Calcutta.

2. C'est un des chants du sabbat qui figurent dans notre Rituel (v. Baer, עבודת ישראל, p. 255 ; Zunz, *Ltg.*, 511). Les nos 49, 52, 53 du recueil font également partie des *Zemirot* sabbatiques de notre Rituel.

3. Ses propres compositions sont les nos 27-41, 43 ; le n° 42 a pour auteur son frère Schalom.

4. Dans quelques numéros Abraham ibn Ezra.

Abraham סלאמה (16).
Baruch (49).
Benjamin (246).
David (95).
David b. Aaron b. Housseïn (138).
Ebiatar (216, 217).
Eliahou Hayyim (229).
Isaac (68, 157, 195, 218).
Isaïe (142, 166).
Jacob (81, 180).
Jacob b. Yona (163).
Joseph (96, 132).
Joseph Saül (80).
Josué (94).
Juda Halévi (54).
Lévi (186).
Mançour (47).
Menahem (70, 135, 219).
Michaël (143).
Moïse (19, 141, 178).
Moïse Halévi (79).
Moïse Housseïn (177).
Mordechaï (134, 179, 225).
Nissim (78, 90-93, 158, 167-169, 171, 175, 181, 191-194, 206).
Raphaël Salomon (154).
Salih (65-67, 71, 74-77, 82, 83, 86, 102, 127, 131, 139, 161, 162, 188, 189, 205).
Salomon (4, 14, 17, 71, 152, 223).
Salomon b. Samuel (183).
Samuel (72).
Schemaïa (22).
Souleïman (69, 84, 85, 133, 165, 170, 173, 190 [1]).
Yona (221).
Zerahya (215).

Sur quelques-uns de ces noms, voir Geiger, *loc. cit.*

En 1875 parut à Jérusalem un recueil de poèmes intitulé ישמח ישראל [2], qui, comme celui de Calcutta, groupe en gros les poèmes

1. Le titre dit ici par erreur סרמן ישראל. L'acrostiche est שלרמאן חזק.

2. Ce titre est aussi celui d'un recueil contenant des poésies hébraïques et persanes qui a paru à Jérusalem en 1901 et que j'ai décrit dans la *J. Q. R.*, XIV, 116-128. Là encore les poèmes de Nadjara occupent la place d'honneur.

d'après des titres désignant des modes et contient principalement des poésies de Nadjara. Ces groupes, au nombre de treize, sont désignés par les noms de modes suivants[1] : 1° ראסט ; 2° מהור ; 3° ביאת ; 4° חוסיני ; 5° עשיראן ; 6° סאבה ; 7° נאוה ; 8° עגם ; 9° סיגה ; 10° פראהנאק ; 11° חיסאר ; 12° חיגאז ; 13° אספהאן. De ces airs, le 1er correspond au Ier du *S. I.*, le 2e au IIIe, le 4e au IVe, le 6e au VIe, le 7e au Xe, le 8e au XIe, le 9e peut-être au VIIe (Steinschneider mentionne encore un mode nommé isolément : ארג, qui correspond évidemment au IXe). Les modes 3 et 12 sont les 4e et 5e du recueil de Calcutta ; voir sur eux l'Appendice suivant (E.). Les nos 5, 10, 11 et 13 sont nouveaux ; le 5e reviendra dans l'Appendice suivant. Le terme qui désigne le mode dans le recueil de Jérusalem n'est pas קול הברה, mais מקאם. Sur cette signification du mot arabe *maqâm*, voir Dozy, *Supplément*, II, 427 et Vullers, II, 1202. Vullers énumère, dans cet article, douze modes, dont le 1er correspond à I, le 3e à XII, le 8e à VIII, le 10e à IV, le 12e à X ; les sept autres ne figurent pas dans les listes examinées jusqu'à présent. Vullers ajoute cette indication : « quibus alii alios (modos canendi) adnumerant ». Pour XII, je ferai remarquer maintenant que ברסליק (ou ברסליך — avec un ך à la fin —) est donné par Dozy, *Supplément*, I, 127, avec le sens de « mode de musique » (d'après le *Mouhît al-Mouhît*). De même IX se trouve chez Dozy, I, 43, mais sous la forme ארג, qu'on lit aussi dans le recueil de Jérusalem (d'après la même source et *Description de l'Égypte*, XIV, 21)[2]. Sur VII, je note que l'adjectif שגי, joint à צורת, a le sens de « harmonieux, mélodieux » (Dozy, I, 731).

Parmi les rubriques nouvelles du recueil de Jérusalem, le Dictionnaire de Dozy connaît les nos 5 (عُسران, II, 131), 11 (حصار, I, 295) et 13 (اسفهان به اسبهان, I, 26) comme désignant des modes. Le no 11 se trouve aussi chez Vullers, I, 620 *a*. Sur les nos 5 et 13, v. aussi la fin de l'Appendice E. Enfin, je n'ai pu identifier le no 10.

1. Ne possédant pas cet opuscule, je suis les indications de Steinschneider, *H. B.*, XVIII, 75.

2. Du reste ארג se trouve aussi chez Vullers, I, 140 *a*, qui l'explique par « nomen soni musici », en ajoutant que le mot est considéré comme hindou. Ainsi tombe la conjecture émise précédemment *Revue*, LVIII, 261, n. 1.

E

Un recueil poétique manuscrit d'Alep.

Mon ami M Elkan N. Adler possède un recueil poétique qu'il a acquis du rabbin Moïse Hamawi (חמווי) d'Alep et qu'il a mis à ma disposition avec sa complaisance habituelle. Ce manuscrit, qui porte le n° 85, est un fort volume petit in-quarto, dont le titre et la fin manquent ; il compte 349 feuillets, à peu près complètement remplis de poésies hébraïques. Ce n'est pas ici le lieu de décrire en détail le riche contenu de ce recueil Mais la manière dont il est divisé est de nature à nous intéresser, parce qu'elle repose tout à fait sur la distribution du *Scheérit Israël* d'Israël Nadjara, dont le cadre est d'ailleurs considérablement élargi et parfois modifié. Les poèmes sont, en effet, groupés d'après les modes et chaque section est précédée du titre פתיחה לקול הברת פ׳ et d'une petite pièce de vers servant d'introduction. Mais le nombre des modes s'élève à vingt, sur lesquels trois des quatorze modes de Nadjara manquent; il reste donc en tout neuf modes qui manquent chez Nadjara. Voici la liste des vingt modes du recueil [1], avec la concordance de ceux de Nadjara (désignés par des chiffres romains) et l'explication des modes nouveaux :

1° (2 *a*) ראשט = I.

2° (35 *a*) מאהור = III.

3° (46 *a*) סזגאר (écrit aussi סאסגאר, ססגאר). Voir Vullers, I, 187 *a* : سازگر ou سازگار, « nomen [unius] modorum musicorum ».

4° (52 *a*) ערזבר ou ערזבאר. Le premier élément du mot a peut-être du rapport avec l'arabe عروض, « musique » (Dozy, II, 114).

5° (58 *a*) אירק ou איראק = VIII.

6° (74 *a*) חוסיני = IV.

7° (107 *a*) בייאת ou ביאת. Cet air, dont je n'ai pu identifier le nom, se trouve également dans les recueils poétiques de Calcutta et de Jérusalem (voir plus haut, Appendice D).

8° (143 *a*) נאווה ou נווה = X.

9° (159 *a*) נוהפת. Voir Vullers, II, 138 *a* : نُهُفت, « nomen modulationis musicæ ».

1. Les noms des modes se lisent aussi sur chaque page comme titres des colonnes.

10° (160 *a*) רהאורי. C'est رهاوى, tiré du nom de la ville d'Edesse (*Ruhâ*). Voir Dozy, I, 564 ; Vullers, II, 86 *b* ; 1202 *a*.

11° (163 *a*) בוסליק = XII (نوسليك, v. l'Appendice D *i. f*.)

12° (184 *a*) עאגים ou עגאם = XI (v. plus haut, t. LVIII, 264, n. 3).

13° (203) סבאה ou צבאה. צבא = VI.

14° (234 *a*) מוחייר ou מוחייאר, מחייאר, c.-à-d. مُحَيَّر, « mode de musique » (Dozy, I, 345).

15° (240 *a*) גארגא. Ne peut être identifié.

16° (245 *a*) שיגא, probablement égal à VII (voir l'Appendice D *i. f*.).

17° (278 *a*) איבג = IX (اوج, voir *ibid*.).

18° (296 *a*) ארזל = XIV.

19° (303 *b*, sans titre ni introduction) חגאז, c.-à-d. حجاز, « nomen modi primarii musices » (Vullers, 613 *a*). Dozy, I, 254, donne حجازى, « mode de musique ». Le même mode se trouve dans les recueils de Calcutta et de Jérusalem.

20° 315 *a*) שהנאז ou שהנז, c.-à-d. شهناز dans Johnson, *Dictionary*, 772 : « name of a note in music ». Vullers, II, 487 *b*, a شهنار et ajoute que شهناز est une fausse lecture de ce mot. En réalité, la seconde leçon paraît la seule exacte ; le mot signifie quelque chose comme « délices royales ».

A la fin du manuscrit (325 *a*-329 *b*) viennent les tables (מפתחות) des poèmes, rangés d'après les vingt modes.

Les petites poésies qui introduisent les différents chapitres sont, pour les modes 2, 5, 8, 11, 13, 18, les mêmes que ceux des chapitres correspondants du *Scheérit Israël* de Nadjara. Pour 1 (Housseïni), le manuscrit a le même poème introductif que le recueil de Calcutta.

Les derniers feuillets du manuscrit contiennent entre autres (340 *b*-345 *b*) une longue liste de poésies, groupées d'après les modes. Ce sont pour la plupart les mêmes que ceux qui figurent parmi les vingt modes énumérés tout à l'heure ; mais il y en a aussi qui ne reviennent pas ailleurs ou qui ne reviennent qu'isolément ; ils sont rangés dans l'ordre suivant (les modes cités plus haut sont désignés par leur numéro d'ordre) : 1, נגריז, 2, 3, 4, 5, ראחית (אר ארווח), 6, טאהיר, 7, 8, 9, אצפהאן, 10, 11, עשיראן, 12, ניריז, 14, 16, 17, 19. On voit que la succession est la même que dans la collection des poésies, mais il y manque les modes 13, 15, 18, 20. Parmi les modes nouveaux, ceux qui suivent les nos 9 et 11 sont également représentés dans le recueil de Jérusalem (voir l'Appendice D *i. f*.). ניריז est évidemment égal à נורוז (XI). Je n'ai pu identifier les trois autres termes.

Le manuscrit d'Alep porte encore, sur deux pages primitivement laissées en blanc (9*b* et 10*a*), une liste de modes avec de petits poèmes pour chacun d'eux, qui doivent servir, semble-t-il, d'exemples pour les modes. En voici les noms : 1° נאטיק אל רצד ; 2° מאהור ; 3° מהוורנא ; 4° נגריג ; 5° פנגינא ; 6° אצפהאן ; 7° עיראק פסתנגר ; 8° רכב ; 9° זרפבנד ; 10° צבא ; 11° מחייאר ; 12° חגאז. De ces douze modes, quatre se retrouvent dans le *S. I.* : 1 est le même que III, 5 probablement le même que II, 7 doit être une subdivision de VIII et 10 se confond avec VI. Deux (11 et 12) figurent dans la liste principale précitée des vingt modes (14 et 19) ; deux (4 et 6) dans la seconde liste (après 1 et 9). Les quatre autres (1, 3, 8, 9) sont nouveaux ; un seul peut être identifié : c'est رَكْب ou رُكبى, nom d'un mode (Dozy, II, 552). Le second élément de 1 est ראסט (I. Voir plus loin.

Des petits poèmes de cette liste, je cite celui de רכב :

שובו בנים לבצרון בשמחה ובגילה וברון
להפליא לזכרון לאולמי ולדבירי

Enfin, je note que les cinquante premiers feuillets du recueil d'Alep contiennent, d'après les acrostiches des poèmes, les noms de poètes suivants :

Abraham (32*b*, 35*b*, 37*b*, 46*a*, 46*b*, 47*a*, 47*b*, 49*a*).
David (32*b*, 36*a*, 37*a*, 38*a*, 38*b*, 42*a*).
Elie (36*a*, 48*b*).
Ezra (40*b*, 49*b*).
Isaac (38*a*).
Isaïe (34*b*, 35*a*, 40*b*, 46*b*).
Israël (32*a*, 36*a*, 36*b*, 37*a*, 39*b*, 41*a*, 41*b*).
Joseph David (34*b*).
Juda (32*a*, 42*a*, 42*b*).
Menahem (33*a*, 41*b*).
Moïse (34*a*, 36*b*, 39*a*, 48*a*).
Nissim (34*b*, 38*a*).
Salomon (47*b*).
Saül (41*b*).
Yedidia (35*a*, 39*b*, 40*a*).

On voit qu'Israël, c'est-à-dire Nadjara, est représenté dans une mesure proportionnellement faible. Mais les poésies réunies dans ce recueil se rattachent par le fond et par la forme, à sa manière, et nous avons montré plus haut que la distribution de la collection

a été faite sur le modèle du *Scheérit Israël*. Au même titre que les recueils imprimés de Calcutta et de Jérusalem, le manuscrit d'Alep atteste la profonde influence que les poésies de Nadjara ont exercée en Orient.

En complétant dans les Appendices D et E les données que nous fournit le *Scheérit Israël* sur les modes musicaux employés par Nadjara, j'ai éprouvé le regret de ne pouvoir rien dire sur ces modes eux-mêmes, d'après lesquels Nadjara a groupé ses poèmes et d'après lesquels les poésies sont groupées dans les autres collections, et d'être obligé de me borner à l'identification lexicographique de la plupart d'entre eux. Mais j'ai cru qu'il était de mon devoir de rendre accessibles les matériaux avec la plus grande exactitude possible, dans l'espoir d'attirer ainsi l'attention de musicographes qui seraient en état d'étudier la question en elle-même et de projeter la lumière sur ces modes musicaux arabo-persans et sur l'usage qu'en font Israël Nadjara et ses imitateurs. Je note encore que les détails lexicographiques indiqués par Dozy dans son Supplément sont puisés soit dans le *Mouḥit al Mouḥit* (1867), soit dans le tome XIV de la *Description de l'Égypte* (Paris, 1822).

F

Un recueil poétique manuscrit de la Bodléienne. — Quelques recueils poétiques du fonds Kaufmann.

La même division en modes musicaux que le *Scheérit Israël* de Nadjara et les autres recueils examinés jusqu'ici, mais avec des noms tout différents pour les modes, apparaît dans une collection poétique de 1796, que M. Cowley a décrite avec beaucoup de soin dans le tome II du Catalogue des manuscrits hébreux de la Bodléienne sous le n° 2838 (col. 281 et suiv.). Ce recueil contient dans sa première partie (fol. 11-117) des groupes de poèmes avec des titres indiquant les modes. A la fin de cette partie on lit : תמו ונשלמו הארבעה ועשרים טבע. Le mot טבע a le même sens que קול הברה chez Nadjara. Dozy (II, 22) note ce sens de l'arabe طبع (pluriel طبوع) dans différents cas, d'après le Dictionnaire de Pedro de Alcala. L'auteur de notre collection groupe les poèmes de cette première partie sous vingt-quatre modes ; en réalité, la liste de Cowley n'indique que vingt groupes pourvus de titres. Le manuscrit paraît présenter une lacune dans cette partie. Le premier titre est :

1 טבע לחסאיין. Le nom de ce premier mode est donc חסאיין, ל étant l'article abrégé. Il en est de même pour les autres titres, où טבע est suivi du nom du mode. Les voici : 2 אוחש לחבאב, 3 מאייא, 4 בטאיריחי, 5 חגאז, 6 חמדאן, 7 צבוחי (אלצבוחי = אצבוחי), 8 עוד, 9 עזם, 10 בציט, 11 טריק לחתנים [12 פיוטים להבדלה], 13 אנצראף (אלאנצרף = לינצראף), 14, 15, 16 טבע seulement, sans le nom du mode, 17 נץ קאיים, 18, sans le nom du mode, 19 נץ גנאוי, 20 comme 18.

Des modes énumérés ici, le 5e seul (חגאז) a déjà figuré dans les listes précédentes (ms. d'Alep, n° 19). Le n° 1 est peut-être le même que le n° IV de Nadjara. Sous la forme qu'il revêt ici, ce nom correspond à l'arabe حُسَيْن, nom de la quatrième et de la sixième cordes du luth (Dozy, I, 288), auquel est sans doute empruntée aussi la désignation du mode IV. Le n° 2 paraît avoir été primitivement le nom d'une chanson arabe. Le n° 3 (exactement מאיה, mot persan) est indiqué par Dozy comme nom de mode (II, 567 ; cf. Vullers, II, 1133 *b* ; il en est de même du n° 6 (I, 320). Le n° 8 est, à proprement parler, le nom d'un instrument de musique, le luth ; le n° 10 est celui d'un mètre poétique arabe. Les nos 4, 7, 9, 13 sont des mots arabes, mais je ne les trouve pas signalés avec le sens de « modes » ; j'en dirai autant des nos 17 et 19, dont le premier élément pourrait désigner le texte (de la chanson). Le n° 11 (le ל devant חתנים est l'article arabe) désigne « la manière des fiancés », c'est-à-dire sans doute une espèce de chant de noces. Le n° 12 indique simplement l'occasion à laquelle les chansons en question étaient chantées.

Dans les titres de notre manuscrit, le nom du mode est suivi du mot אסתכבר que, d'après l'opinion exprimée par M. Cowley dans une lettre, j'explique par l'arabe إِسْتِخْبار, « modèle, spécimen » (Dozy, I, 348, d'après Alcala). Peut être ce mot indique-t-il le premier poème du groupe, celui qui suit le titre, parce qu'il sert en quelque sorte de modèle aux autres poèmes du même groupe. Il se peut que ce mot ait désigné ensuite tous les poèmes afférents à un mode quelconque. On le trouve avec cette signification générale dans une note de la deuxième partie de notre manuscrit (131 *b* : האסתכבר הזה לא כתבתי אותו בטבעים והרי לך נוסחו, c'est-à-dire que ce poème aurait dû prendre place dans un des groupes de la première partie, rangés d'après les modes. On voit d'ailleurs par cette note que les deux termes étaient employés comme si c'étaient des vocables hébreux. On lit une fois, sur un poème de la première partie (85 *b*) : זה הפיוט אינו מהטבעים, c'est-à-dire que ce poème n'aurait pas dû figurer à cette place.

D'après le Catalogue, ce manuscrit appartiendrait à l'Arabie méridionale. L'écriture est ainsi désignée : « Yemen Rabb. char. » et le contenu : « Hymns of the Yemen rite ». Mais il n'est pas possible de considérer ce recueil comme étant d'origine yéménite. Les recueils poétiques des Juifs du Yémen, que je ferai connaître sous peu dans une petite monographie [1], sont disposés tout autrement. On n'y trouve aucune trace de modes musicaux. Et ce qui est décisif, c'est qu'aucun des poètes juifs qui figurent dans les recueils yéménites ne se rencontre ici. Près de quatre-vingts auteurs différents ont leurs poèmes réunis dans notre recueil ; aucun d'eux n'est yéménite. Quelle que soit donc l'écriture du manuscrit 2838 de la Bodléienne, le contenu n'en est pas yéménite.

A en juger par les noms des poètes, le manuscrit de la Bodléienne est de la même origine que le n° 435 des manuscrits du regretté David Kaufmann, actuellement la propriété de l'Académie des Sciences de Hongrie (M. Weiss, *Katalog*, p. 155). Un autre manuscrit de la même collection, le n° 444 (Catalogue, p. 156), présente aussi les mêmes noms de poètes que le recueil de la Bodléienne et, de plus, les mêmes termes caractéristiques. Dans la seconde partie de ce manuscrit, chaque poème, en plus du titre de פיוט, a le mot אסתכבר. En outre, on y trouve les titres suivants pour les différents groupes : 1 (92*b*) אסתכבר טבע אצפהאן ; 2 (100*a*) א׳ חסין ; 3 (108*a*) א׳ ט׳ לבטאיחי ; 4 (109*a*) א׳ ט׳ לעושאק ; 5 (117*b*) א׳ אלטבע ; 6 (128*a*) אסתכבר seulement ; 7 (137*a*) א׳ ט׳ אלעייס ; 8 (145*a*) א׳ ט׳ לבסליית ; 9 (154*a*) comme 6 ; 10 א׳ ט׳ לעוד, Trois de ces modes (2, 3, 10) se retrouvent dans le manuscrit de la Bodléienne (1, 4, 8) ; le n° 1 est identique au dernier mode du recueil de Jérusalem. Le nom du mode manque dans les n°s 5, 6 et 9. Le n° 4 (عُشّاق, « l'amoureux ») est indiqué comme mode par Dozy, II, 31 (v. aussi Vullers, II, 1202*a*). Je ne retrouve nulle part les n°s 7 et 8 ; ce dernier est peut-être en rapport avec le n° XII de Nadjara.

Un recueil du même genre se trouve dans le manuscrit 443 de la collection Kaufmann (Catalogue, p. 156). Les groupes de poésies sont pourvus de titres qui contiennent, outre le mot טבע, le nom du mode. Les voici (le début du manuscrit manque et sans doute aussi le premier titre) : 1 (18*b*) טבע לחגאז ; 2 (31*a*) ט׳ לעושאק ; 3 (40*b*) ט׳ לסתחלאל ; 4 (52*a*) ט׳ למשרקי ; 5 (54*b*) ט׳ ארצד (= אלרצד) ; 6 (59*a*) ט׳ למאייא. De ces six modes, deux (1 et 6) figurent dans le

1. *Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens,* dans le Rapport du séminaire de Budapest pour l'année scolaire 1909-10 (et séparément Strasbourg, Trübner, 1910).

manuscrit de la Bodléienne (5 et 3), un (2) dans le ms. Kaufmann 444 (4). Deux sont nouveaux : le n° 9 (إستحلال, inconnu dans ce sens) et le n° 4 (مَشرقى, même observation, litt. « l'orientale »). Le n° 5 (رَصد) nous fournit la forme arabe du persan *rôst*, nom du mode I de Nadjara (v. Dozy, I, 532).

De la même catégorie est le ms. Kaufmann 453 (Catalogue, p. 157), qui renferme les titres suivants : אסתכבר, pour deux poèmes isolés (103 *a*, 104 *a*) ; טבע לחגאז למשתה (117 *b*), qui correspond au n° 1 du ms. Kaufmann 443 ; טבע למשרקי = *ibid.*, n° 4 ; ט׳ למשתה (134 *b*), ט׳ למנחה (141 *a*). Dans les deux derniers exemples, le nom du mode est peut-être tombé après le mot טבע ou bien ce mot est pris dans un sens étendu.

Tous ces manuscrits de la Collection Kaufmann sont désignés à tort dans le Catalogue comme yéménites. Ils appartiennent très vraisemblablement, comme le manuscrit de la Bodléienne, à l'Afrique du Nord, à en juger par les modes musicaux qui y sont nommés. La preuve nous en est donnée par le ms. Kaufmann, 436, écrit au Maroc en 1836 (Catalogue, p. 155). C'est un livre de prières dans lequel la Kedouscha est précédée d'une instruction sur les différentes mélodies d'après laquelle la Kedouscha doit être chantée. Il y a là un nombre fabuleux de mélodies. Elles sont divisées en groupes d'après les modes et pour chaque mode on indique les mélodies qui s'y rapportent, avec des commencements de chansons, parfois en arabe. Voici ces modes : 1 חגאז (avec 10 mélodies) ; 2 משרקי (6 mélodies) ; 3 גריבת (18 mélodies) ; 4 רצד דיל (4 mélodies) ; 5 עושאק (4 mélodies) ; 6 רמל למאייא (6 mélodies) ; 7 אסתחלאל (9 mélodies) ; 8 ערק עזם (2 mélodies) ; 9 צביהאן (3 mélodies) ; 10 למנחה מאייא (8 mélodies). Ces modes, à l'exception des n°s 3, 6 et 8, se retrouvent dans les recueils étudiés jusqu'ici (le 9e est le même que אצבהאן), et ce sont les airs du ms. Kaufmann 443 qui se rapprochent le plus de notre liste. L'indication du n° 10 se rapporte à la Kedouscha de l'office de Minha. Sur le n° 4, cf. Dozy, I, 932, d'après Daniel Salvador, *La musique arabe* (Alger, 1863) ; sur le n° 6, v. Dozy, I, 588 — On trouve plusieurs fois dans ce manuscrit le pluriel אסתכברים dans le sens de « chants ».

Le ms. Kaufmann 449, acheté à Tunis (Catalogue, p. 156) a en grande partie les mêmes noms de poètes que le ms. 2838 de la Bodléienne ; mais on n'y trouve rien sur les modes musicaux.

G

Un recueil poétique imprimé a Tunis (1872). Le recueil poétique d'Alger (1892).

Sous le titre de ס׳ שירי זמרה, Joseph Salâma, avec la collaboration de Boulchair (בלכי״ר) de Tunis, a publié en 1872 un Recueil poétique qu'introduit une approbation fort élogieuse des rabbins de Tunis[1]. Ce recueil, où Israël Nadjara occupe une grande place, est divisé — abstraction faite d'un Appendice (91 *b* - 95 *b*) — en treize groupes pourvus de titres qui indiquent le mode de chaque groupe. Voici ces titres : 1 טבע אדיל, 2 טבע אלעראק, 3 ט׳ אסייכא, 4 טאלחסיין, 5 ט׳ ארצד, 6 ט׳ רמל אלמאייא, 7 ט׳ אנווא, 8 ט׳ אלאצבעיין, 9 ט׳ רצד אדייל, 10 ט׳ ארמל, 11 ט׳ אלאצבהאן, 12 ט׳ אלמזמוה, 13 ט׳ אלמאייא. Nous avons déjà vu la plupart de ces modes. Les n°s 2, 4, 7 (אנווא = אלנווא = נאווה) se trouvent chez Nadjara sous les n°s VIII, IV, X ; le n° 5 dans le ms. Kaufmann 443 (n° 5) ; le n° 6 dans le ms. Kaufmann 436 (n° 6) ; le n° 9 *ibidem* (n° 4), le n° 10 (רמל plus l'article) est, à côté du n° 6, le second des deux modes cités par Dozy, I, 558 ; le n° 11 figure dans plusieurs listes ; le n° 13 dans le ms. de la Bodléienne (n° 3). Parmi les termes nouveaux, le n° 1 (ذَيل plus l'article) est le second élément du n° 9, mais est aussi en lui-même le nom d'un mode (v. Dozy, II 493). Le n° 3 est سيكاه avec l'article, c'est un nom de mode qui vient du persan (v. Dozy, I, 713). Le n° 8 est cité par Dozy (I. 810) d'après l'ouvrage déjà nommé de Salvador ; de même pour le n° 12 (Dozy, I, 602).

A l'intérieur des groupes, les différents poèmes sont pour la plupart pourvus de titres qui se rapportent à la forme ou à la manière de les chanter. Ainsi, des 36 pièces du premier groupe, les n°s 1 à 17 ont la désignation בטאיחי, que nous avons rencontrée précédemment comme l'un des modes du recueil de la Bodléienne (p. 231) ; les n°s 19-22 sont intitulés ברול, les n°s 23-25 דרז, les n°s 26-29 כפיף (nom d'un mètre arabe, comp. בסיט, nom d'un mode du recueil de la Bodléienne et רמל dans ce recueil-ci) ; les n°s 30-34 כותב. Ces désignations dans le titre des différentes pièces reviennent avec la même succession dans les autres groupes ; la plus fréquente est בטאיחי. On y trouve plusieurs fois עמאלי (26 *b*) et עמאליאה (22 *b*-35 *b*), une fois טאלע (67 *a*) ; מוסאח qui figure devant les n°s 18 et 35

1. Voir Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, p. 298

du premier groupe et en outre aux pages 61 *b* et 72 *b*, est sans doute مُوَشَّح, « chant de ceinture » (il est vrai que le changement de ש en ס est incompréhensible).

Pour la plupart des poèmes, le recueil de Tunis indique aussi la mélodie (לחן), tout comme chez Nadjara, et généralement ce sont des commencements de chants arabes. Chose curieuse, les poèmes d'Israël Nadjara appartiennent ici à d'autres mélodies que dans les œuvres du poète lui-même ; telles sont les deux poésies de Nadjara qui se lisent aux pages 11 *a* et 14 *a* et qui correspondent aux nos 135 et 71 du *Z. I.* Il est évident que les commencements de chants indiqués par l'auteur perdirent leur signification plus tard, au moins dans le nord de l'Afrique et que d'autres mélodies furent assignées aux différents poèmes. C'est d'ailleurs une preuve de la persistance de son œuvre poétique chez les Juifs de ces contrées.

Mentionnons encore que les petites pièces d'introduction de chaque groupe sont intitulées pour la plupart אבייאת ; ce mot, qui est l'équivalent de l'hébreu בתים, correspond aux פתיחות du *Scheérit Israël.*

Dans l'avant-dernier groupe (85 *a*), on lit un poème arabe[1], qui porte ce titre זנדאלי בלשון ערבי. De plus deux « pioutim » arabes (ainsi intitulés) figurent en Appendice et forment la fin du recueil. L'auteur du premier de ces deux poèmes arabes est Eliahou גיג (Ghidj). C'est lui qui, vingt ans après la publication du recueil de Tunis, en a édité un sous le même titre שירי זמרה à Alger en 1892 ; j'en ai brièvement rendu compte dans la *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, VII (1903), 117. Je répète seulement ici que, dans ce recueil tout moderne, les poèmes sont groupés d'après les modes suivants : 1 ראשט, 2 שיגא, 3 חוסיני, 4 עגם, 5 צבא, 6 ביאת, 7 חגאז. Les sept modes se retrouvent dans le recueil d'Alep (voir plus haut, p. 226), où ils occupent respectivement les nos 1, 16, 6, 12, 13, 7, 19. L'éditeur du recueil d'Alger désigne effectivement Alep comme le lieu d'origine des manuscrits dont il s'est servi.

W. Bacher.

1. Non mentionné par Steinschneider.

ACTES DU DISTRICT DE STRASBOURG

RELATIFS AUX JUIFS

(JUILLET 1790 — FRUCTIDOR AN III)

On sait que M. R. Reuss a entrepris depuis plusieurs années, en vue d'une histoire de la Révolution en Alsace, le dépouillement des registres de délibérations de l'Administration centrale du département du Bas-Rhin ; et son récent article de la *Revue*[1] — qui peut servir d'introduction à nos notes — a montré quels renseignements cette exploration méthodique fournira sur l'histoire des Juifs. Il a semblé qu'il y avait lieu de tenter à ce point de vue un travail analogue pour les délibérations des administrations de district, et, à titre d'exemple, on trouvera ici le résultat de cet essai pour le district de Strasbourg.

Les Administrations de district, organisées par décret du 22 décembre 1789 - 8 janvier 1790 et supprimées par l'article 174 de la Constitution du 5 fructidor, an III, comprenaient deux sections : un conseil général de douze membres élus et un directoire permanent de quatre membres pris dans le sein du conseil, un procureur syndic étant chargé de requérir l'application de la loi. Les procès-verbaux de ces deux sections du District de Strasbourg forment aux Archives de Basse-Alsace une série non cotée de vingt-six registres in folio, comprenant les séances de juillet 1790 à vendémiaire an IV[2], sauf une lacune du 14 octobre 1791 au 8 mai 1792;

1. *Quelques documents nouveaux sur l'antisémitisme dans le Bas-Rhin de 1794 à 1799*, dans *Revue*, LIX, 248 sqq. — Voir aussi M. et E. Ginsburger, *Contributions à l'histoire des Juifs d'Alsace pendant la Terreur, ibid.*, XLVII, p. 283 sqq.

2. Un registre spécial est réservé aux séances du Conseil général tenues du 2 décembre 1792 au 13 août 1793; il contient, en outre, le compte rendu d'un certain nombre de séances extraordinaires où le Conseil général est réuni au Conseil général du département, ou aux Conseils généraux du département et de la commune. Il existe, en outre, quatre cahiers non reliés des procès-verbaux de ce Conseil du 19 juillet au 2 novembre 1792.

cette lacune peut d'ailleurs être, en partie, comblée à l'aide des Avis du Bureau du Bien Public, c'est-à-dire de l'un des bureaux de cette Administration, dont les papiers sont conservés d'août 1790 à octobre 1793, en dix volumes in-folio. La série se complète d'un répertoire alphabétique, dressé par les bureaux à un point de vue administratif, d'ailleurs interrompu après les premiers mois de 1791, et d'un certain nombre de registres dépareillés provenant des différents services : correspondance, bureau des émigrés, bureau de la guerre, etc. Dans ces procès verbaux, chacune des délibérations est accompagnée de différentes indications, — reproduites à la suite de nos analyses, — représentant : les chiffres, soit la numérotation courante de la série des protocoles, soit le numéro d'ordre attribué à chaque dossier; et les initiales, les différents bureaux de l'Administration [1].

C'est dans l'ensemble de ces procès-verbaux qu'ont été relevées et analysées les délibérations relatives aux Juifs. Un certain nombre sans doute ne visent que des questions toutes personnelles (décharges de contributions, patentes, service militaire) indépendantes de la confession du pétitionnaire. Mais la plupart intéressent les Juifs en tant que Juifs, et quelques-unes, comme celles par exemple qui concernent les démêlés de la communauté et de la municipalité de Bischheim, forment un ensemble curieux. La table qui accompagnera ces analyses et qui donnera, avec les noms de personnes et de localités, les principales matières, nous dispense de toute autre présentation de ces textes. Elle montrera suffisamment quelles indications l'historien pourra y trouver pour un tableau de la vie sociale, religieuse et économique des Juifs au moment où ils commencent, en dépit des résistances, à faire partie de la cité. Les lecteurs curieux de renseignements biographiques ou statistiques pourront se reporter au *Dénombrement* de 1784 [2], en en comparant les données soit au recensement qui figure dans l'Almanach d'Oberlin pour 1792 [3], soit aux états dressés pour les différentes

1. Voici, d'après une délibération du 4 ventôse an II, la liste de ces bureaux : secrétariat, agent national (A. N.), subsistances, bien public (B. P.), guerre (G.), appelé parfois : guerre et comptabilité militaire (C. M.), comptabilité et contributions publiques (C.), travaux publics et forestiers (F.), pensions et liquidations, émigrés (E.).

2. *Dénombrement général des Juifs qui sont tolérés en la province d'Alsace en exécution des Lettres-patentes de Sa Majesté, en forme de règlement, du 10 juillet 1784.* (Colmar, J.-H. Decker, 1785, in-fol.). — Cf. G. Hemerdinger, *Le dénombrement des Israélites d'Alsace* (1784), dans *Revue*, XLII, p. 253 sqq , et *Les noms des Israélites d'Alsace*, dans *Univers israélite*, 1901-1902, p. 467.

3. *Almanach du département du Bas-Rhin, pour l'année bissextile 1792* (Strasbourg, Lorenz et Schouler; in-12); le chiffre de la population y est noté pour chaque commune, avec l'indication du nombre des Catholiques, des Protestants et des Juifs.

sections de Strasbourg en 1792-1793[1]. Il suffira pour l'intelligence de ces documents de rappeler les dates d'un certain nombre de textes législatifs : les lettres patentes du 10 juillet 1784, dont l'article 6 interdit aux Juifs résidant en Alsace de contracter mariage sans permission royale, même hors du royaume; l'arrêté du 28 septembre 1789 et le décret du 16 avril 1790, qui les placent sous la sauvegarde de la Loi[2]; le décret du 27 septembre 1791, reconnaissant comme citoyens ceux qui prêteront le serment civique[3]; le décret du 30 août 1792, mettant sous séquestre les revenus des biens des abbayes étrangères situés en France[4]; le décret du 10 juin 1793, instituant le partage des communaux entre tous les habitants, de tout âge, de tout sexe, présents ou absents, domiciliés dans la commune un an avant le 14 août 1792, date du décret établissant le principe du partage[5]; le décret du 27 germinal an II, contraignant les ex-nobles et étrangers originaires des pays en guerre avec la République, à quitter sous dix jours Paris, les places fortes et les villes maritimes, en indiquant aux comités révolutionnaires le lieu où ils entendent se retirer[6]; le décret du 19 vendémiaire an II, confisquant au profit de la Nation, tous biens, sommes, effets appartenant ou dûs en France à des sujets du roi de Grande-Bretagne, Anglais, Ecossais ou Hanovriens[7], et celui du 18 messidor an II, obligeant tous détenteurs de fonds ou effets appartenant aux habitants des pays en guerre avec la France à les déposer aux caisses publiques[8]. Enfin, un certain nombre de ces décisions mettent en jeu les actes de la Législative et de la Convention relatifs aux émigrés et en particulier le décret du 25 juillet 1793 qui, reprenant les lois du 2 septembre 1792 et 30 mars 1793, est comme le « Code de l'émigration[9] ». On sait qu'en vertu de cette législation tous les biens meubles et immeubles des émigrés sont mis sous la main de la Nation. Tous deniers, titres ou effets leur appartenant doivent être déclarés par les dépositaires; tous citoyens sont tenus à déclarer les sommes qu'ils savent appartenir à des individus actuellement absents. Les titres et papiers saisis sont adressés au directoire du district; l'or, l'argent et le cuivre portés aux hôtels

1. Archives municipales, II, 79.
2. Duvergier, I, 51 et 172.
3. *Ibid.*, III, 428.
4. *Ibid.*, IV, 431.
5. *Ibid*, V, 404.
6. *Ibid.*, VI, 172.
7. *Ibid.*, VI, 272.
8. *Ibid*, VII, 261.
9. *Ibid*, VI, 50 sqq.

des monnaies; les sommes versées aux caisses publiques; les effets remis aux dépôts désignés par le directoire du district; le mobilier est vendu par l'autorité dudit directoire et le prix versé au receveur de l'enregistrement. D'autre part, les créanciers doivent avant le 1er mars se transporter par eux ou par fondés de pouvoirs au chef-lieu du district, présenter les titres de leurs créances et les faire enregistrer; les créanciers se constituent en unions et nomment un directeur et des syndics pour les représenter; la liquidation préparée par le directoire du district, est homologuée par le directoire du département. Ce décret se complète par celui du 30 mars 1792[1] qui spécifie que ne seront pas considérés comme émigrés les Français établis en pays étrangers avant le 1er juillet 1789, et celui du 22 nivôse an III qui, — à la suite des déclarations du représentant Goupilleau, relatives à plus de deux mille Alsaciens qui avaient fui pendant la Terreur, — excepte de cette législation les ouvriers et laboureurs sortis de France après le 1er mai 1793 et rentrés avant le 1er germinal an III, et ordonne la restitution de leurs propriétés ou leur prix[2].

P. Hildenfinger.

1790.

1. — 31 juillet. — Il est provisoirement interdit à un Juif d'Osthoffen de marier et établir son troisième fils dans le village, en application des règles défendant aux Juifs de se marier sans l'autorisation du roi.

31.

2. — 2 août. — La demande des bouchers de Westhoffen, offrant de faire tuer des bêtes par des Juifs selon la loi juive et d'ôter ce droit à Baruch Abraham, qu'ils accusent d'introduire nuitamment de la viande provenant de bêtes malsaines, n'est pas adoptée, vu qu'on ne peut enlever aux Juifs cette faculté et que la question de visite des viandes concerne la municipalité.

41.

3. — 9 août. — Abraham Hirsch, député des Juifs de Basse-Alsace, demandant le remboursement par Zacharias Lyon, receveur des Juifs de Basse-Alsace, d'une somme de 72 livres montant de ses frais pendant son

1. Duvergier, IV, 110.
2. *Ibid.*, VII, 466.

séjour à Strasbourg, lors de la convocation[1] des Juifs pour la rédaction de leur cahier de doléances, est renvoyé à se pourvoir devant le juge ordinaire.

66.

4. — 17 août. — Le Directoire du Département est invité à hâter le recouvrement des impositions de diverses paroisses et de celles de la nation juive.

103.

5. — 28 août. — Il est enjoint à la municipalité de Bischheim de restituer à la femme de Löbel Egbersheim, Juif du lieu, le pain à elle saisi pour l'avoir acheté hors du village et revendu à ceux de sa nation, et défense est faite de troubler ce commerce.

154.

6. — 4 septembre. — La requête d'Abraham Hirsch (cf. n° 3), est jointe au dossier de la demande principale faite par Marx Beer à la ci-devant Commission intermédiaire et tendant à l'établissement d'une imposition supplémentaire sur tous les Juifs pour le paiement des frais de l'assemblée réunie en vue de la rédaction d'un cahier de doléances.

201.

7. — 6 septembre. — Il n'y a lieu à délibérer sur la demande de Feysel Schaun, Schlumen Salomon et David Salomon, Juifs de Fegersheim, tendant, sur certificat du prévôt des Juifs du lieu, rédigé en langue hébraïque, à être rayés du rôle des impositions, vu leur pauvreté, sauf à eux à présenter une traduction de ce certificat.

209.

8. — 6 septembre. — Défense est faite à la municipalité de Bischheim d'empêcher l'établissement en la commune d'Alexandre Libman Lazare, Juif, natif de Brumath, vu qu'il a requis droit de domicile à titre onéreux par lettres de réception du seigneur du lieu (1772).

210.

9. — 24 septembre. — Maennel Gerschen, Juif de Quatzenheim, protestant contre l'obligation où il a été, pour obtenir la permission de marier son fils, de payer au maire du lieu 120 livres au profit de qui il

1. D'après les renseignements complémentaires fournis par l'avis correspondant du Bureau du Bien public, au dossier était jointe une lettre de convocation signée Marx Berr et datée du 7 mai dernier. — Sur cette rédaction des cahiers de doléances, cf. Grégoire, *Motion en faveur des Juifs* (Paris, Belin, 1789) [Bibl. Nat. 8° Ld^{18}. 28], et [Levylier], *Notes et documents concernant la famille Cerfberr* (Paris, Plon-Nourrit, 1902), I, p. 31.

appartiendra, le cas est soumis à la décision du Comité de Constitution, qui est invité à provoquer de l'Assemblée Nationale la suppression de l'ordonnance défendant les mariages des Juifs sans la permission royale.

321.

10. — 13 octobre. — A la requête de Hirsch David, caissier général de la nation juive d'Alsace, il est ordonné, sans délai ultérieur et dans la huitaine, à Baruch Lévy, de Bischheim, receveur particulier des communautés juives, dépendantes des terres de la Noblesse pour les années 1786 et 1787, d'entrer en compte avec ledit David, par devant M. Lacombe, notaire royal à Strasbourg.

450.

11. — 20 octobre. — Fersel Scheyn, Schlumen Salomon et David Salomon, Juifs de Fegersheim demandant, sur le certificat des préposés et députés de la nation juive aud. Fegersheim en date du 26 août 1790, signé Salomon, fils d'Isaac, et Mayer, fils de Sander, et certifié par Simon Moyse Herrichheim, rabbin de Mutzig[1], en date du 11 octobre, à être déchargés de toutes impositions royales, vu leur extrême pauvreté, et s'il échéait à faire répartir leurs cotes sur celle des autres de leur nation mieux possessionnés, sont renvoyés aux préposés généraux de la nation juive. (Cf. n° 7.)

484 *b*.

12. — 20 octobre. — La requête de Baruch Léon Lévy, Juif de Bischheim, ci-devant collecteur des impositions des Juifs domiciliés dans les terres de la Noblesse de la Basse-Alsace, concernant l'audition de son compte avec Hirsch David, caissier général à Rosheim, est jointe aux pièces présentées par Hirsch David et envoyées au Département du Bas-Rhin le 14 octobre courant. (Cf. n° 10.)

485 *b*.

13. — 15 novembre. — Emmanuel Bloch, Juif, natif de Hattstatt, demandant qu'il soit ordonné à la municipalité de Lingolsheim de le recevoir au nombre des habitants du lieu, il y a lieu de soumettre la question de savoir si les Juifs d'Alsace ont la faculté de s'établir dans les lieux qu'ils n'habitaient pas précédemment, à la décision de l'Assemblée Nationale, qui a seulement mis les Juifs sous la protection de la loi sans les déclarer citoyens actifs.

625.

14. — 15 novembre. — Baruch Lyon Lévy, Juif de Bischheim, demandant que son débet dans sa contestation avec Hirsch David, caissier de la

1. Figure au dénombrement de 1784 sous le nom de Simon Horcheim, commis rabbin.

nation juive à Rosheim, soit fixé définitivement et pour solde à 124 l. 5 s. 5 d. et qu'au cas où un nouveau décompte serait ordonné, il puisse présenter les personnes à qui il a déjà fait des versements, il lui est enjoint d'entrer en compte avec Hirsch David, dans la huitaine par devant La Combe, notaire royal à Strasbourg, toute exécution et contrainte contre lui étant provisoirement suspendue. (Cf. n° 12.)

629

15. — 15 novembre. — La pétition de neuf habitants juifs de Mutzig, demandant que les préposés et le receveur général de la nation juive rendent compte devant des députés à nommer à cet effet de leur administration financière du 2e semestre 1789 et justifient l'emprunt et l'emploi d'une somme de 140.000 livres, dont ils exigent intérêts, et aussi qu'il leur soit interdit de contraindre les Juifs pour impositions autres que pour deniers royaux[1], est repoussée, vu que le receveur général de la Nation juive au département du Bas-Rhin ne rend son compte qu'aux syndics généraux ou aux préposés de cette nation et que pour faire rendre compte par les receveur général et préposés, comme le demandent les pétitionnaires, il faudrait autoriser les Juifs du district de Strasbourg à se réunir pour délibérer sur la pétition des Juifs de Mutzig et désigner s'il y avait lieu des députés à l'audition de ces comptes.

630.

16. — 1er décembre. — Sur la plainte de Daniel Lévy, Seligmann Wittersheim et Mathias Lazare, comme députés des Juifs de la ville de Mutzig, il est enjoint à la municipalité du lieu, qui sera « sévèrement réprimandée », de cesser toute vexation contre les Juifs et de leur assurer l'exercice de leurs droits; défense lui est faite d'appliquer son règlement de police relatif aux Israélites et de les troubler dans leur droit d'habitation ou d'exiger d'eux aucune rétribution autre que les impositions et les charges communes »; les plaignants « sont autorisés à se pourvoir en justice contre les officiers municipaux pour la restitution des sommes perçuës injustement sur eux[2] ».

704.

1. Les pétitionnaires font observer que cette demande a déjà été accordée à une partie de la Nation juive par arrêté de la Commission intermédiaire du 8 avril dernier.

2. Il est intéressant de noter les considérants de cet arrêté : ... « Considérant que les vexations que les Juifs ont éprouvées de la part de la municipalité et de la garde nationale de la ville de Mutzig sont prouvées, que son règlement de police concernant les Juifs est un règlement fait incompétemment et contient des dispositions contraires à la liberté qui est du droit naturel de chaque homme, que les amendes prononcées en vertu dudit règlement contre différents particuliers juifs l'ont été injustement, que la municipalité est contrevenue au décret du 20 juillet sanctionné par lettres patentes le 7 août qui supprime tout droit de protection, d'habitation et de tolérance sur les Juifs en imposant le 7 octobre dernier une taxe de 60 l. sur Jacques Lévy, pour lui accorder la permission de se marier et en y joignant une taxe encore plus indécente de 12 l. pour les salaires des officiers municipaux, que l'arrêté de lad. municipalité du

17. — 4 décembre. — Il est enjoint à Pettmesser, receveur des revenus de l'Évêché de Strasbourg, de verser entre les mains du receveur du District les fonds qu'il détient, nonobstant la saisie du 15 novembre dernier faite à la requête de Cerf Behr, en vertu de la sentence et arrêt des 8 mai et 9 juin 1787 contre le cardinal de Rohan.

724.

18. — 11 décembre. — Le rabbin est autorisé, malgré la défense faite par la municipalité de Fegersheim, à célébrer le mariage de Nathan Lazard, Juif dud. Fegersheim avec une jeune fille juive.

764.

19. — 22 décembre. — Il est enjoint à Salomon, syndic des Juifs pour le comté de Hanau, à Marx Beer, de Strasbourg, et à Samuel Wickersheim, de Mutzig, d'indiquer à Meyer Bloch et Hirtzel Schwartz, Juifs de Westhoffen, les véritables préposés de la nation juive en vue d'une demande en décharge d'impositions.

829.

20. — 27 décembre. — Vu la requête de Hirsch David, caissier général de la nation juive en Alsace, et les observations de Marx Berr et Samuel Seligmann Wittersheim conformément à l'arrêté du Département du 10 novembre dernier, lesdits Berr et Wittersheim ayant fait jusqu'ici fonctions de préposés généraux des Juifs et n'ayant justifié ni de leur démission ni de leur remplacement, seront tenus de procéder à la répartition des impôts des Juifs et de veiller à la confection des rôles pour l'exercice 1790, sauf à nommer un autre caissier général s'ils le jugent à propos.

903.

1791.

21. — 8 janvier. — Sur la requête de Machulen Abraham, Juif natif et demeurant à Fegersheim, demandant à pouvoir se marier, malgré le refus de la municipalité du lieu, les lois défendant aux Juifs de se marier sans permission du roi subsistant, mais semblant « bien contraires à la liberté naturelle de l'homme », le Directoire du Département est prié de solliciter une décision de l'Assemblée nationale sur ce point[1].

977.

9 octobre, par lequel elle enjoint à tous les Juifs domiciliés à Moutzig de représenter leurs patentes sous peine d'être expulsés, est contraire aux lois et notamment aux décrets, qui mettent les Juifs d'Alsace sous la protection de la Loi... »

1. La question fut, en effet, soumise le 25 janvier par le Directoire départemental à l'Assemblée nationale. Voir aux Archives nationales, D. IV. 56, n° 1638.

22. — 12 janvier. — Michel Lévy et Godschau Franck, Juifs, sont renvoyés à se pourvoir en justice contre Samuel Wittersheim.

988.

23. — 23 mars. — Il est enjoint aux préposés de la nation juive de donner satisfaction à la requête de Samuel Meyer et Daniel Lévy conformément à l'arrêté du Directoire du Département du 14 octobre 1790[1].

1318.

24. — 19 avril. — Cerf Berr, Juif négociant de Strasbourg, est renvoyé à se pourvoir contre le Cardinal personnellement, son brevet de pension n'ayant pas été homologué par le Grand Chapitre.

1472.

25. — 11 mai. — Les Juifs de Bischheim, propriétaires de maisons, seront tenus de payer une somme de 240 l. égale au montant de leurs contributions de 1789.

1635.

26. — 16 mai. — En réponse à la demande de la municipalité de Bischheim, il est déclaré que, — toute personne pouvant même sans être citoyen actif, se pourvoir d'une patente, mais l'Assemblée nationale laissant encore en suspens la question de l'état civil des Juifs, — on ne peut refuser aux Juifs déjà domiciliés dans la communauté la faculté d'exercer un négoce ou une profession et de prendre patentes, mais ce droit ne peut être accordé aux non-domiciliés et il y aurait lieu de faire demander à l'Assemblée nationale, par l'Administration départementale, une décision plus précise sur ce point.

1661.

27. — 19 mai. — La requête de Samson Isaac, Juif négociant d'Uttenheim, demandant à être reçu comme habitant à Fégersheim, est provisoirement repoussée, l'Assemblée Nationale n'ayant point encore réglé ce qui concerne l'état et l'habitation de la nation juive.

1677.

28. — 4 juin. — Approbation des comptes rendus pour 1789 par Laurent Schœttel, receveur des deniers royaux et patrimoniaux de la commune de Holbzeim, sur le reliquat desquels saisie a été faite entre les mains du rendant à la requête de Cerf Berr, de Strasbourg.

1782.

1. En vertu de cette délibération, la requête de Daniel Lévi et Samuel Meyer, Juifs de Mutzig demandant qu'il leur soit fait restitution par le receveur général de leur nation pour trop perçu sur les impositions des treize derniers mois, doit être communiquée par le Directoire du District aux préposés de la nation juive, qui produiront l'état des déclarations des Juifs.

29. — 15 juin. — Simon Halle, secrétaire interprète de la nation juive en Alsace[1], demandant contrainte contre les contribuables de la Province pour le paiement de son traitement, est invité à faire valoir la contrainte qui lui a déjà été accordée l'année précédente.

1806.

30. — 15 juin. — Il y a lieu d'imposer à Hirzel Weyl, Juif de Bischheim, deux patentes, l'une comme boucher, l'autre comme marchand forain pour le commerce de bétail hors de son domicile.

1809.

31. — 27 juin. — Il y a lieu d'accorder gratis à Goetschel Meyer et Joseph Meyer, frères, Juifs de Lingolsheim, vu leur pauvreté, une patente de colporteur pour la présente année.

1856.

32. — 19 juillet. — Il est enjoint à Hirsch David, receveur de la nation juive à Rosheim, de verser entre les mains de Brunck, receveur des finances du bureau de Landau, la somme de 5083 l. 15 s., reliquat du vingtième dû par les Juifs de Basse-Alsace pour 1790.

1975.

33. — 25 juillet. — Il est enjoint à Marx Beer, en sa qualité de préposé de la nation juive, de payer une somme de 97 l. 10 s. à Benjamin Lehmann, rabbin à Diebolsheim[2].

2018.

34. — 30 juillet. — Une patente de colporteur est accordée gratis à David Samson, Juif de Westhoffen, vu sa pauvreté.

2057.

35. — 30 juillet. — Approbation d'un accord relatif à Michel et Ignace Stakler, tambours de la Garde nationale de Mutzig, qui, entre autres avantages, recevront leur part de « la gratification donnée par les Juifs ».

2065.

36. — 1er août. — Vu l'inexécution de l'arrêté du Directoire, du 29 juillet dernier, décidant que les vaches saines de Baruch Behr pourraient être jointes au troupeau communal de Bischheim, le maire « par une faiblesse répréhensible » n'ayant osé y donner suite, « ses sentimens civiques et constitutionnels » étant « calomniés par ses concitoyens qui

1. Figure comme interprète juré au Directoire de la noblesse de Basse-Alsace, à *l'Almanach d'Alsace pour l'année 1789*, p. 230.

2. Une première requête de Lehmann avait été déjà communiquée le 21 mai à Marx Beer, sans que celui-ci répondît.

le taxent d'être dévoué aux Juifs parce qu'il s'efforce de les faire jouir des droits de l'honneur », le procureur de la commune sera mandé au Directoire et admonesté.

2070.

37. — 1er août. — Cerf Lévy, Juif de Bischheim, avant qu'il soit statué sur sa requête, est invité à fournir un certificat de la municipalité de Strasbourg constatant qu'elle lui a refusé le visa de sa patente.

2078.

38. — 6 août. — Conformément aux arrêtés de la ci-devant administration provinciale d'Alsace du 14 avril 1790, Manuel Jonas et Samuel Weyl, Juifs de Westhoffen, seront rayés du rôle des impositions nouvellement dressé par la municipalité, leur cote devant être ajoutée aux non-valeurs et répartie sur les autres Juifs contribuables du lieu.

2125.

39. — 11 août. — Vu la requête de Cerf Lévy[1], Abraham Bigaret (*sic*), Jean Marx, citoyen de la ville de Paris, tous trois Juifs, demandant qu'il soit statué sur le refus de la municipalité de Strasbourg de viser leur patente et de les laisser commercer dans la ville, l'Assemblée nationale n'ayant pas encore décidé sur l'état des Juifs et la municipalité de Strasbourg réclamant contre leur admission, toute délibération est suspendue à ce sujet, les marchandises saisies par la municipalité devant cependant être restituées aux suppliants[2].

2160.

40. — 31 août. — Il est enjoint à la municipalité de Plobsheim, d'assurer à Joseph Xanther (Juif?), et Mathias Deck, malmenés par les maire et gardes nationaux, la protection qui leur est due, « indépendamment de la diversité de leurs opinions religieuses » et sauf leur recours judiciaire.

2263.

41. — 7 septembre. — Il est enjoint à la municipalité de Düttlenheim de veiller, conformément à la loi, à la sûreté personnelle de Cerf Léon Wittersheim et Samuel Meyer, Juifs de Mutzig, et autres Juifs de Düttlenheim.

2349.

42. — 12 septembre. — Le Prince, concierge du château de Mutzig[3],

1. Cf. n° 37.

2. Le Directoire du département, saisi de l'affaire, conclut de même. Cf. une copie de cette délibération du 24 octobre aux Archives municipales, II, 79. Elle spécifie que le premier des pétitionnaires est de Bischheim, le second de Niederhagenthal et rectifie l'orthographe de son nom : Bigard.

3. Appartenant au Cardinal de Rohan et saisi comme bien d'émigré.

relevé de ses fonctions par arrêté du Directoire du District du 27 août (nº 2249), mais commis comme gardien des meubles lors de la saisie qui en a été faite le 17 novembre 1790, à la requête de Cerf Berr, est autorisé à garder les clefs, mais ne sera plus payé sur les fonds publics, sauf à lui à se pourvoir contre la partie saisissante, les bâtiments restant d'ailleurs sous la surveillance de la municipalité.

2365.

43. — 15 septembre. — Une patente de colporteur est accordée, à raison de 10 l., à Abraham Wolff, Juif de Plobsheim; Samson Israël et Abraham Simon, du même lieu, en sont dispensés, à charge de produire un certificat d'indigence.

2385.

44. — 21 septembre. — Défense est faite à la nation juive de Wolfisheim de continuer la construction de sa synagogue sur un terrain dépendant de la ci-devant collégiale de Saint-Pierre-le-Jeune, jusqu'à ce qu'elle ait prouvé son droit de propriété sur ce terrain.

2429.

45. — 26 septembre. — Sur la plainte portée contre la municipalité de Quatzenheim par Meyer, Juif du lieu, annulation est prononcée de la vente de terrains communaux, faite le 4 du mois.

2477.

46. — 3 octobre. — Confirmation de la délibération du 12 septembre [nº 42] relative à Le Prince, concierge du château de Mutzig.

2510.

47. — 22 octobre. — « Vu la délibération des maire et officiers municipaux de Lingolsheim aux fins que le procureur de la Commune soit tenu de restituer à la Commune le profit qu'il aurait fait sur elle, en ne lui remettant de la somme de 132 l. à lui payés par les Juifs Bloch et Marx Wolf[1] pour le droit de réception dans le village que celle de 108 l. dont il aurait encore proposé aux maire et officiers municipaux de prendre chacun pour sa part la somme de 6 francs, mais que ceux-ci auraient rejeté avec indignation et qu'en conséquence il soit destitué de sa place comme étant indigne de gérer les affaires de la commune », après intervention d'un commissaire qui a rétabli « l'ordre et la paix » audit lieu, il est recommandé aux officiers municipaux et procureur de la commune de vivre désormais en bonne intelligence et enjoint de rapporter la somme illégalement exigée des Juifs.

Avis du Bureau du Bien Public, t. IV.

1. Désigné dans une autre partie de ce procès-verbal sous le nom de Marx Behr.

48. — 3 novembre. — Défense à la municipalité de Düppigheim de porter aucun empêchement au droit d'habitation et de colportage de Nathan Israël, Juif, natif de Woerth, établi à Düppigheim depuis 16 ans, ni à son mariage avec la nommée Zipper, native de Wintzenheim.

Avis du Bureau du Bien Public, t. IV.

49. — 6 décembre. — La municipalité de Westhoffen est autorisée à faire retirer des papiers du greffe de l'ancien bailliage du lieu, actuellement sous scellés, un jugement rendu en 1789 audit bailliage entre Salomon Loewel, Juif de Lingolsheim, et Seligman Aaron, Juif de Wolfisheim, dont ce dernier demande la production dans un procès avec la même partie, pendant devant le juge de paix de Molsheim.

Avis du Bureau du Bien Public, t. IV.

1792.

50. — 21 février. — Sur la requête de la municipalité de Westhoffen, exposant que les Juifs Baruch et Herz Mauschea, bouchers, introduisent des viandes en sacs, clandestinement et de nuit, choisissent « pour tuer des bestiaux le tems du service divin aux dimanches » et refusent de les soumettre à l'inspection de la police municipale « sous le faux prétexte de la liberté établie par la Constitution », il est enjoint aux bouchers de ne point s'opposer à la visite des viandes par des experts « qui ne pourront exiger aucune rétribution des particuliers » et à ceux qui importeront des viandes du dehors de fournir un certificat de visite de la municipalité du lieu d'origine.

Avis du Bureau du Bien Public, t. IV.

51. — 17 mars. — Les Juifs de Bischheim, se plaignant des difficultés[1] faites par la municipalité pour recevoir leur serment civique et de la prétention où elle était de le leur faire prêter à la manière des Chrétiens « ce qui serait contraire à la croyance... nullement prescrit par les décrets... et... sans force obligatoire pour leur conscience », et demandant l'envoi d'un commissaire chargé de recevoir leur serment, il est enjoint[2]

1. Après plusieurs ajournements, cette prestation de serment avait été fixée au samedi 3 mars. — Au contraire, malgré les efforts faits par la commune de Strasbourg contre l'émancipation des Israélites (voir *R. É. J.*, LVIII, p. 112 sqq.) la municipalité avait reçu sans difficultés dans sa séance du 21 février 1792 les serments de Marx Berr, Samuel Seligmann Alexandre, Baruch Berr, Wolff Lévi (Archiv. municipales, Délibérations du Corps municipal), et cet exemple avait été aussitôt suivi par de nombreux Juifs.

2. Il est intéressant de noter les considérants : « Considérant que la loi du 27 septembre 1791 a révoqué tous ajournemens, réserves et exceptions relativement aux individus juifs, que tout homme qui réunit les conditions fixées par la Constitution

à la municipalité du lieu « d'accueillir favorablement ses frères les Juifs » qui se présenteront pour prêter serment, de les recevoir « en un lieu décent, au lieu des séances ordinaires de la municipalité, de ne point manifester aucune intolérance par une démonstration de mépris ou en gênant les opinions reçues parmi les Hébreux » et de les laisser suivre leur cérémonial habituel[1].

Avis du Bureau du Bien Public, t. V.

52. — 17 avril. — Nomination du sieur Laurent, officier municipal de la commune de Strasbourg, comme commissaire pour l'exécution de l'arrêté du Département relatif au serment des Juifs de Bischheim. (Cf. nº 51.)

Avis du Bureau du Bien Public, t. V.

53. — 26 avril. — A la suite des troubles de Bischheim (cf. nos 51 et 52), il est décidé que le serment prêté par les Juifs devant Laurent est reconnu valable, le maire suspendu, la garnison de la commune indistinctement répartie chez tous les citoyens et que les Juifs seront admis à participer aux charges et avantages communs et les habitants du lieu invités à l'union[2].

Avis du Bureau du Bien Public, t. V.

et qui prête le serment civique a droit aux avantages qu'elle assure; considérant que la loi impose simplement l'obligation de la prestation du serment civique sans prescrire ni la forme ni la manière dont il sera fait et que la différence du rit n'a aucun rapport avec un acte purement civique: considérant que la liberté des opinions religieuses est consacrée par la Constitution même et fait un des plus précieux appanages des droits de l'homme, que ce serait la sapper jusques dans ses fondemens si l'on cherchait à astreindre les Juifs à une prestation de serment dont le mode de manifestation est contraire à leurs principes et répugne à leur conscience; considérant que la loi est satisfaiste si le serment civique, gage de l'obéïssance aux loix, est prêté et qu'il importe que l'Israélite le prête de la manière obligatoire qui attache toutes ses facultés morales et intellectuelles et qui lui laisse toute l'impression de l'engagement qu'il a contracté en face de l'Être suprême. »

1. Le rédacteur de la minute avait précisé : « le chapeau sur la tête, la main sur le Talmud, en présence du rabin ». Ces détails ont été ensuite effacés dans la rédaction définitive.

2. Nous croyons devoir donner *in extenso* cette délibération : « Vû l'arretté du Directoire du Département du Bas-Rhin du (*sic*) par lequel il a été ordonné que les Juifs qui, en exécution de la loi du 13 novembre dernier, se présenteront aux municipalités pour y prêter le serment civique, ne seront tenus à d'autre forme que celle commune à tous les citoyens de lever la main et de répéter les mots : Je le jure, et que la municipalité de Bischheim au Saum se conformera à cette règle à l'égard des Juifs demeurans dans sa commune, vû aussy les plaintes réitérées faites au Directoire du District par des Juifs de Bischheim que la municipalité leurs (*sic*) faisoit éprouver toutes les difficultés possibles dans l'exécution de l'arretté du Département qui les concerne; notre arretté du 17 avril par lequel nous avons commis le Sr. Laurent, officier municipal de Strasbourg, pour mettre ledit arretté du Département à execution dans l'étenduë de la commune de Bischheim; le procès-verbal dressé par le sieur commissaire, les 17 et 18 de ce mois,

54. — 30 avril. — Quelques citoyens Juifs de Bischheim voulant prêter le serment civique et se faire inscrire au tableau de la Garde

autre dressé par la municipalité de Bischheim au Saum et signé d'une partie seulement de ses membres, la pétition de quelques Juifs du lieu qui se plaignent que le maire a logé chez les Juifs exclusivement les soldats qui tiennent garnison à Bischheim à notre réquisition, l'addresse de plusieurs municipaux et notables de cette commune ainsy que des commissaires nommés par le Tribunal du district pour le partage des communaux de ladite commune,

Ouï le procureur sindic,

Les Administrateurs composant le Directoire du District de Strasbourg,

Considérant qu'il résulte du procès verbal du Sr. commissaire que s'étant rendû à l'autel de la Patrie de cette commune pour y recevoir le serment des Juifs et s'étant fait accompagner par la municipalité du lieu et plusieurs gardes nationaux armés, quelques uns de ces derniers ont tumultueusement exigé que les Juifs otassent leurs chappeaux, malgré que ni la loi ni l'arretté du Département ne l'exigent, que le Sr. Schaub, maire, présent et revêtu de son écharpe, au lieu d'appaiser ce tumulte, qu'il paroit par la réunion des circonstances avoir provoqué lui même, a également crié : Chappeau bas; que le tumulte ayant augmenté et le Sr. commissaire ayant requis le maire de le faire cesser, celui-ci avoit resté immobile à ses côtés, même au moment où le nommé Lonis, dit Lion, caporal de la Garde nationale, est sorti armé de son rang et s'est permis d'insulter le Sr. commissaire, que le maire n'en a pas imposé non plus à l'attroupement qui a crié : Au diable les commissaires;

Considérant que sans le secours de la force armée envoyée au Sr. commissaire il n'auroit pû faire respecter la loi et les décisions des autorités supérieures, et que lui-même auroit courrû des dangers,

Considérant que le prétendû procès verbal de quelques membres de la municipalité de Bischheim est une diatribe amère tant contre les opérations du Sr. commissaire que contre l'admission des Juifs au rang des citoyens, qu'il est attentatoire à l'autorité dont les loix ont revetû les corps administratifs en ce qu'il porte qu'ils ne pourront jamais reconnoitre la validité du serment prêté par les Juifs,

Considérant que le caractère impétueux du Sr. Schaub, maire de Bischheim, et le despotisme qu'il se permet d'exercer dans sa commune sont notoires et trop reconnûs par l'Administration, qui plusieurs fois a été obligée de le rapeller à l'ordre,

Considérant que le principal motif de la résistance coupable qu'il apporte à l'admission des Juifs est le partage des communaux, duquel il prétend les exclure et auquel il fait procéder en ce moment sans authorisation des corps administratifs,

Considérant que l'authorité exclusive qu'il s'arroge dans sa commune est également notoire et prouvée par les réclamations de la majeure partie des membres du Conseil général et de la saine partie des citoyens,

Considérant que ledit Schaub a mis le comble à son arbitraire repréhensible en se permettant de loger chez les citoyens qui suivent la loi de Moïse exclusivement le détachement en garnison à Bischheim, tandis que cette force publique n'a été apellée que pour contenir ceux qui en vouloient à cette classe et qui seuls avoient provoqué le désordre dans la commune;

Considérant enfin, qu'il est essentiel au repos public de ce lieu de n'en retirer la force armée qu'à l'époque où le partage des communaux sera consommé et que d'ici là il est impossible de conserver la requisition de la force publique à un fonctionnaire qui en a abusé d'une manière aussy coupable ;

Estiment qu'il y a lieu d'approuver la conduite du Sr. commissaire et de dire que le serment des cent quarante-huit Juifs de Bischheim au Saum a été bien et valablement prêté ;

De suspendre dès à présent de toutes ses fonctions le Sr. Schaub, maire, et d'or-

nationale du lieu, Schoell, membre du Conseil général du Département, est délégué pour recevoir ce serment conformément à la délibération du Directoire du Département du 27[1]. (Cf. nos 51-53).

Avis du Bureau du Bien Public, t. V.

55. — 5 mai. — Minute d'une lettre du Directoire du District au Directoire du Département lui transmettant le rapport de Schœll[2] (cf. n° 54), accusant le maire de Bischheim de loger la compagnie restée en garnison uniquement chez les Juifs et d'avoir procédé au partage des biens communaux sans l'autorisation des corps supérieurs, et demandant à l'Administration départementale de réprimander la municipalité, de décider si les Juifs participeront au partage des communaux, d'approuver la conduite de Laurent, et de déclarer valable le serment prêté devant lui le 17 avril par cent quarante-huit citoyens[3].

Avis du Bureau du Bien Public, t. V.

donner qu'il sera remplacé par le premier officier municipal, lequel repartira sur-le-champ chez tous les citoyens indistinctement le détachement en garnison dans la commune;

D'ordonner que les citoyens juifs de Bischheim soyent compris dans le service de la Garde nationale et participent aux avantages et aux charges communes à tous les citoyens;

D'ordonner, en outre, qu'il sera écrit par le Directoire du Département à toute la commune de Bischheim pour lui rapeller les sentimens d'union et de fraternité qui doivent animer tous les citoyens français et que cette lettre soit luë par un commissaire envoyé sans frais par le Directoire du District, la commune assemblée.

Arrêtent que le tout sera communiqué à l'accusateur public pour faire sévir contre les séditieux.

Fait au Directoire du District de Strasbourg, le 25 avril 1792, l'an 4.

(*Signé à la minute*) : Breu, vice-président; Wangen, Zimmer, Ch. Popp, procureur sindic; Christiani. »

L'arrêté du Directoire du Département cité à la première ligne de ce texte semble celui du 30 mars (n° 14490 *bis*), décidant que les Juifs prêteront serment en levant la main, sans autre formalité.

1. Cette délibération (n° 15354) décidait des poursuites contre les individus qui avaient insulté Laurent, commissaire, et l'envoi par le Directoire du District d'un commissaire chargé de vérifier les plaintes dirigées contre Schaub et régler le logement des soldats en détachement.

2. Ce rapport est analysé dans la lettre même. Le Conseil municipal qui depuis plusieurs mois se plaignait du maire Schaub, se serait désisté de ses plaintes et aurait dit ne rien savoir des faits du 17 avril Les Juifs, qui déposaient en présence du maire, auraient été unanimes dans leurs déclarations, d'où ressort que : 1° plusieurs d'entre eux ayant demandé à Schaub, avant le 17, de fixer le jour de prestation de leur serment, il répondit qu'ils le prêteraient comme les autres citoyens à l'Assemblée primaire et que le Département n'avait rien à voir à la question; — 2° les citoyens armés requis en vertu de l'arrêté du Département du 30 mars, ont été les premiers à crier : « Chapeau bas! » et « Au diable les commissaires ! »; — 3° le maire, malgré les objurgations de Laurent, n'a rien fait pour calmer le tumulte.

3. A la suite de cette lettre, l'Administration départementale (séance du 21 mai, n° 16100) déclare valable le serment prêté par les Juifs devant Laurent et Schœll, prescrit des poursuites contre le nommé Louis et autres qui ont insulté Laurent dans

56. — 22 mai. — La délibération du 21 septembre 1791 portant défense à la nation juive de Wolfisheim de continuer la construction de la synagogue sur le terrain que Abraham Samuel, Juif, a l'intention de lui vendre, jusqu'à ce qu'il ait établi son droit de propriété (cf. n° 44) est annulée, à charge pour Samuel de payer la rente et d'acquitter les arrérages dûs depuis 1786.

4730. — 8048.

57. — 29 mai. — A la requête de Samuel Meyer, receveur des impositions des Juifs de Mutzig, l'état de répartition (fixé au 28 décembre 1791) d'une somme de 654 l. 2 s. 8 d. pour les appointements du rabbin des terres de l'évêché est rendu exécutoire sur les Juifs y domiciliés.

4809. — 12375.

58. — 9 juin. — Les maire et procureur de Fegersheim et Ohnenheim demandant que les Juifs de leur commune ne puissent envoyer leurs bestiaux que sur les pâturages qui leur étaient ci-devant destinés, sinon de certifier par certificat de la visite faite desdits bestiaux, la municipalité de Fegersheim est invitée à aviser l'Administration en cas d'épizootie.

4920. — 12897.

59. — 14 juin. — Réception d'un don patriotique de 165 l. 8 s. versé par les Juifs de Ballbronn par l'intermédiaire de Machalen Levi, Juif dudit lieu, pour subvenir aux frais de la guerre.

5004. — 13076.

60. — 3 juillet. — Lazare Aaron, Juif, négociant à Mutzig, demande à toucher chez le notaire une somme provenant de la succession de J. M. Speisser, adjudicataire à une vente volontaire faite par l'exposant le 16 novembre 1777 et dont il n'a pas encore payement.

5170. — 6177.

61. — 17 juillet. — Le reliquat des appointements dus à Benjamin Bemmerdinger [Hemmerdinger], rabbin juif de Bischheim, pour l'année 1790, soit 70 l. 14 s 4 d., et ses appointements pour 1791, soit 186 l. 7 s. 7 d., seront payés, à défaut de paiement par les préposés du lieu, par les particuliers juifs portés sur les états de 1790 et 1791, ce dernier signé Joseph Lehmann.

5291. — 13177.

l'exercice de ses fonctions; arrête que les frais faits par les deux commissaires seront payés par le maire et la municipalité, et les dépenses du détachement requis pour prêter main-forte à Laurent la nuit de son arrivée, par la caisse communale. En même temps il invite le Directoire du District à lui donner son avis sur le partage des communaux proposés par le maire et enjoint à la municipalité (sans d'ailleurs décider aucune poursuite contre Schaub) d'empêcher toute vexation contre les Juifs.

62. — 24 juillet. — La municipalité de Wolfisheim est autorisée à faire l'avance des frais nécessaires à la réparation de la maison de Sebel Jonas, qui menace ruine, sauf recours et droit d'hypothèque.

5338. — 13363.

63. — 4 août. — La requête de « Cerf Beer, résidant à Tomblen, ci-devant préposé de la nation juive, tendante à ordonner le renvoi par devant les commissaires délégués pour la liquidation générale des dettes de la nation juive » est renvoyée à Rémy, commissaire nommé pour lad. liquidation.

5425. — 13789.

64. — 16 août. — L'amende prononcée contre Boesach et consorts, Juifs de Bischheim, au tribunal de Strasbourg le 2 de ce mois est maintenue.

5494. — B. C. 13985.

65. — 10 septembre. — La requête de Mathias Cahen, Juif de Bischheim, demandant modération de sa contribution patriotique est renvoyée à la municipalité du lieu.

5620. — B. C. 14229.

66. — 18 septembre. — Löw Lévy et consorts, Juifs de Ballbronn, demandant la vérification des rôles, il n'y a lieu à délibérer, sauf aux citoyens Juifs à former leur réclamation en règle.

5688. — B. C. 14141.

67. — 27 septembre. — En raison des dons patriotiques[1] déjà faits par Mayer Lazare, négociant à Strasbourg, sa contribution patriotique fixée par le Conseil général de la commune à 5,000 l. est réduite à 3,600.

5761. — B. C. 14890.

68. — 27 septembre. — Il n'y a lieu d'accorder à Aaron Isaac, de Düppigheim, et Salomon Jacob, de Mutzig, adjudicataires de 6,000 paires de bas de laine à l'enchère au rabais faite au Département du Bas-Rhin, aucune réduction des droits d'entrée (4,000 l.) pour ces bas qu'ils ont dû faire venir de l'étranger.

5762. — B. P. 14992.

1. Soit : 400 l. pour contribution patriotique (17 septembre 1789), don d'une paire de boucles de souliers en argent au Comité de la garde nationale (16 janvier 1790), don de 300 l. à la Société des Amis de la Constitution (4 juillet 1792), engagement d'un homme à ses frais dans le bataillon des volontaires nationaux de Strasbourg (30 juillet 1792). — Cf. la décision du Comité de surveillance et de sûreté générale (25 brumaire an II) réduisant à 10,000 l. la contribution de Marx Baerr « connu par son civisme » (*Livre bleu*, t. I, 2e partie, p. 29).

69. — 27 septembre. — La requête d'Isaac Küppenheim et consorts, Juifs de Bischheim, aux fins de les recevoir opposants à la contrainte obtenue contre eux par Benjamin Himmerdinger (*sic*), rabbin de Niederehnheim, sera communiquée audit rabbin.

5769. — B. C. 14905.

70. — 6 novembre. — Sur la plainte d'Isaac Küppenheim et consorts, Juifs de Bischheim, molestés par les autres habitants de la commune lors de l'Assemblée primaire de Schiltigheim pour la nomination des électeurs, il est enjoint à la municipalité de Bischheim d'exécuter à la lettre l'arrêté du Département du Bas-Rhin du 30 mars dernier, en ce qui concerne le serment à prêter par les Juifs et, sous sa propre responsabilité, de ne tolérer aucune vexation à leur égard [1].

6100. — B. P. 15066.

71. — 6 novembre. — Rumpler, prêtre, ayant accusé par lettre à la Convention nationale du 21 septembre dernier, deux des membres du Directoire du District de prévarication, à l'un desquels « il soutient avoir remis il y a quelques mois 1,000 l. de désistement d'une partie de domaines nationaux qu'il s'est fait adjuger dans la personne d'un Juif son associé », sera assigné devant le juge de paix pour y préciser sa dénonciation [2].

Procès-verbaux du Conseil général.

72. — 18 novembre. — La requête de Manuel Weyl, Juif de Bischheim, demandant, vu son âge de quatre-vingt-un ans et sa pauvreté, exemption de toutes contributions, est renvoyée à la municipalité du lieu pour enquête.

6200. — B. C. 16143.

73. — 6 décembre. — La requête de Löb Lévi, demandant au nom des Juifs de Ballbronn, la vérification des rôles de la commune (cf. n° 66), est rejetée, vu que suivant la matrice des rôles « ceux de la nation juive étant pauvres n'ont pas été taxés du tout, et ceux même aisés ne l'ont été que très modiquement », sauf à eux cependant, s'ils persistaient

1. Cette délibération figure également au procès-verbal du Conseil général du District du même jour, avec cette précision que l'arrêté du Département du 30 mars, autorise les Juifs à prêter serment « à couvert et sans lever les doigts ».

2. Sur le rôle des Juifs dans la vente des biens nationaux, voir E. Graf zu Solms-Rœdelheim., *Die Nationalgüter-Verkäufe im Distrikt Strassburg, 1791-1811*, Inaugural-Dissertation (Strasbourg, 1904 ; in-8°) : dans les tableaux dressés par l'auteur figurent à peine cinq ou six Juifs. — Cf. aussi la pétition du Lt Vaillant (Biesheim, 20 floréal an II) demandant que les Juifs ayant les facultés nécessaires fussent contraints à acheter des biens nationaux (Archiv. Nationales, AA. 1361 [118]).

à demander la nomination d'un commissaire, à déposer au secrétariat du District le montant de ses frais et vacations.

6347. — B. C. 16466.

74. — 11 décembre. — La requête de Meyer Mindel, Israélite, natif de Hochhausen [1], demandant à se faire porter sa nourriture en prison par sa femme, est repoussée, vu que l'exposant a été placé dans la maison de force de Strasbourg, pour attentat commis contre la société, que les autres Juifs détenus dans la même prison n'ont pas la même répugnance pour le régime de la maison et que la police ne saurait être changée pour un seul individu.

6359. — B. P. 16213.

75. — 11 décembre. — Sur la plainte portée par Kuppenheim et consorts, Juifs de Bischheim, contre Schaub, maire du lieu, qui les a empêchés de participer à l'élection du juge de paix du canton d'Oberhausbergen, il est décidé que led. Schaub sera dénoncé à l'accusateur public comme perturbateur du repos public, que l'élection du juge de paix et de son greffier sera annulée, ainsi que celles qui peuvent déjà avoir été faites pour le renouvellement de la municipalité de Bischheim et qu'elles seront recommencées en présence d'un commissaire à ce délégué aux frais dudit Schaub.

6369. — B. P. 16535.

76. — 27 décembre. — Le Conseil général du District réuni au Conseil général du Département, en présence des commissaires de la Convention et du commissaire ordonnateur des guerres, statue sur les mesures à prendre relativement aux bœufs rassemblés pour l'approvisionnement des places fortes et ambulances, et dont partie a été fournie par Hayem Worms père et fils [2].

Procès-verbaux du Conseil général du District, 1791-1792, procès-verbal coté M.

1. Palatinat.

2. Worms, convoqué à cette réunion à l'effet d'indiquer si les 398 bœufs pâturant sur les glacis de la ville appartiennent à lui ou aux services militaires, est sommé de donner toutes pièces et renseignements sur cette entreprise. En vertu du contrat passé avec le ministre de la guerre, le 28 février 1792, Worms père et fils s'engagent à établir pour chacune des deux armées du Nord et du Rhin, à dater du 10 avril, un approvisionnement de bestiaux suffisant pour la consommation de six semaines, sur le pied de 2,000 malades pour l'armée du Rhin, à raison d'une livre de viande par homme et par jour. Le prix (que l'assemblée juge exorbitant) est fixé à 9 s. 3 d. la livre pour l'armée du Rhin. Une avance de 100,000 l. est faite aux entrepreneurs. Ils seront indemnisés de tous les bestiaux pris par l'ennemi, morts de maladies épidémiques ou abandonnés par suite de départ précipité. Ils n'ont aucun droit à indemnité pour cessation de la fourniture avant la fin de la campagne, sauf à être prévenus six semaines d'avance. Il leur est permis de faire fourrager partout où les troupes

77. — 29 décembre. — Sur la requête du citoyen Abraham Auerbach, Juif, « tendante à aviser aux moyens pour faire jouir aux Juifs en Suisse les mêmes prérogatives qu'aux citoyens français », l'exposant est invité à « adresser un mémoire à la Convention nationale sur les vexations auxquelles sont exposés les Juifs dans les cantons helvétiques, pour que le Corps législatif en obtienne une modération des lois extrêmement avilissantes pour les Israélites, ou du moins une exception en faveur de ceux qui ont l'avantage d'appartenir comme citoyens à la République française ».

6494. — B. P. 16871.

(*A suivre.*)

fourrageront elles-mêmes et il sera fourni à leur personnel du pain de munition au prix fait aux charretiers des ambulances. — Les ambulances n'ayant pas fonctionné, le ministre, par lettre du 30, accepta d'indemniser les fournisseurs de la nourriture du bétail jusqu'au moment de la consommation. — Le 17 mai, le ministère les informe que l'armée du Rhin ayant été portée de 30,000 à 41,000 hommes, les approvisionnements des ambulances devront être calculés à raison de 4,100 malades. — A la suite de cette augmentation, une nouvelle avance de 200,000 l. est faite à Hayems Worms. — Dans l'exécution du contrat, l'assemblée « croit saisir le fil d'une trame odieuse contre les intérêts de la nation ».

NOTES ET MÉLANGES

A PROPOS DU TALMUD DE JÉRUSALEM

(*Taanit*, 63 *d*-64 *a*)

Il n'est pas besoin d'insister sur l'état défectueux dans lequel nous a été conservé le Talmud de Jérusalem. M. Bacher a exposé la question ici même [1], avec sa compétence que tout le monde admire. Pour améliorer et compléter le texte, on en est réduit à recourir aux ouvrages qui citent ce recueil et qui disposaient de manuscrits plus exacts que celui dont s'est servi le premier éditeur. C'est la tâche à laquelle M. Ratner a voué ses efforts depuis plusieurs années et dont il s'est acquitté jusqu'ici avec une science et une conscience irréprochables. Je voudrais montrer par un exemple et combien le texte de ce Talmud appelle des corrections et de quelle ressource est le Midrasch, pour les passages agadiques qu'il utilise.

On lit dans j. *Taanit*, 63 *d*-64 *a* :

מתוך חמשה דברים נגאלו ישראל ממצרים (מתוך הקץ) מתוך צרה מתוך צווחה מתוך זכות אבות מתוך תשובה מתוך הקץ הדא היא דכתיב ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו מתוך צרה וישמע אלהים את נאקתם מתוך צווחה ויזכר אלהים את בריתו מתוך זכות אבות וירא אלהים את בני ישראל מתוך תשובה וידע אלהים[2] מתוך הקץ וכן הוא אומר בצר לך מתוך צרה ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת מתוך תשובה כי אל רחום יי אלהיך מתוך רחמים לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח ברית אבתיך[3] מתוך זכות אבות וכן הוא אומר וירא בצר להם מתוך צרה בשומעו את רינתם מתוך צווחה ויזכר להם בריתו מתוך זכות אבות וינחם כרוב חסדיו מתוך תשובה ויתן אותם לרחמים[4] מתוך רחמים.

1. *Revue*, XLIII, p. 310.
2. Exode, II, 23-25.
3. Deut., IV, 30-31.
4. Psaumes, CVI, 44-45.

« A cause de cinq choses les Israélites ont été délivrés de l'Égypte : à cause de la fin (la date fixée étant arrivée), de la détresse, des supplications, du mérite des patriarches et du repentir. A cause de la fin — car il est dit : « Après ce long temps mourut le roi d'Égypte, les enfants d'Israel furent dans l'angoisse et crièrent vers l'Éternel. » A cause de la détresse — : « Dieu écouta leur plainte ». A cause des supplications — : « Dieu se souvint de son alliance [faite avec les patriarches]. » A cause du mérite des ancêtres — : « Dieu vit les enfants d'Israël. » A cause du repentir : « Dieu reconnut... » A cause de la fin. Pareillement il est dit : « Lorsque tu seras dans la détresse » — c'est là la détresse « et que t'arriveront toutes ces choses à la fin des jours, tu reviendras » — voilà le repentir —, « car l'Éternel ton Dieu est un Dieu miséricordieux » — c'est la miséricorde — ; « il ne t'abandonnera pas, ni ne te fera périr, ni n'oubliera l'alliance de tes ancêtres » — voilà le mérite des patriarches. — Semblablement il est encore dit : « Dieu vit leur détresse » — détresse — ; « il entendit leurs cris — cris — ; « il se souvint en leur faveur de son alliance » — patriarches — ; « il se ravisa selon l'abondance de sa pitié » — repentir — ; « et il les prit en grâce » — miséricorde.

Il ne faut pas une sagacité extraordinaire pour reconnaître que, dans le premier paragraphe, les versets sont cités à contre-sens et qu'au lieu de se rapporter à ce qui précède, ils expliquent ce qui suit. Le texte devait être ainsi conçu : « ...les enfants d'Israël furent dans l'angoisse..., de là : à cause de la détresse. — « Dieu entendit leurs plaintes », de là : à cause des supplications. — Dieu se souvint de son alliance : de là : cause des patriarches », etc.

La correction s'impose : il suffit de supprimer les mots מתוך הקץ que nous avons mis entre parenthèses pour remédier à cet inconvénient [1].

Mais on n'est pas encore sorti d'embarras, car dans le deuxième paragraphe manque la mention de la « fin », qui justement est redoublée inutilement dans la première partie. Sans le moindre doute, il faut la rétablir après les mots « à la fin des jours ».

Cette difficulté résolue, s'en présente une nouvelle, c'est le défaut

1. La déduction, au premier abord étrange, qui rattache la pénitence à ces mots : « Dieu vit », est confirmée par la *Mechilta*, sur XIX, 2 (p. 61 *b*) : ר׳ יהודה בן לקיש אומר הרי הוא אומר וירא אלהים את בני ישראל ראה בהם שעשו תשובה, והם לא ראו זה את זה, וידע אלהים ידע בהם שעשו תשובה ולא ידעו זה בזה, ר׳ אליעזר אומר משום אבא יוסי בן דורמסקית הרי הוא אומר וירא אלהים את בני ישראל גלוי וידוע לפניו שהם עתידין להכעיס שהם עתידים לנאץ וכל כך למה מכח תשובה הקשה.

de pendant à l'article « supplications » ; celui-ci est remplacé par la « miséricorde ».

Les « supplications » reviennent au troisième tableau, mais le rapport entre la « pénitence » et l'abondance de la pitié divine n'est pas visible ; comment celle-ci désigne-t-elle nécessairement le repentir?

Enfin, manque la citation relative à la cinquième condition, à savoir la « fin ».

En outre, il est singulier que tout le discours soit présenté sans nom d'auteur.

Plus incompréhensible est encore l'absence d'un complément que nous attendrions. D'ordinaire, en effet, si l'on relève les raisons pour lesquelles les Israélites furent délivrés d'Égypte, c'est pour enseigner du même coup que c'est à ces mêmes causes que sera dû le salut final d'Israël.

Or, il se trouve justement que ce passage du Talmud de Jérusalem est reproduit dans *Debarim Rabba*, II.

אמר ר"א כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא מתוך חמשה דברים אלו מתוך צרה ומתוך תשובה ומתוך זכות אבות ומתוך רחמים ומתוך הקץ, מתוך צרה דכתיב ויאנחו בני ישראל, מתוך תשובה דכת' ותעל שועתם, מתוך זכות אבות דכ' ויזכור אלהים את בריתו, ומתוך רחמים דכ' וירא אלהים את בני ישראל, ומתוך הקץ וידע אלהים, ואף לעתיד לבא אין נגאלין אלא מתוך חמשה דברים הללו, [...] מתוך צרה דכת' בצר לך הרי מתוך צרה, ושבת עד ה' אלהיך הרי מתוך תשובה, כי אל רחום ה' אלהיך הרי מתוך רחמים, ולא ישכח את ברית אבותיך הרי מתוך זכות אבות, ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים הרי מתוך הקץ, ודוד פירש אותן וירא בצר להם הרי מתוך צרה, בשמעו אל רנתם הרי מתוך תשובה, ויזכור להם בריתו הרי מתוך זכות אבות, ויתן אותם לרחמים הרי מתוך רחמים, הושיעני אלהי ישענו וקבצנו והצילנו מן הגוים הרי מתוך הקץ.

R. Éléazar dit : « Les Israélites furent sauvés de l'Égypte pour cinq raisons : à cause de leur détresse, de leur repentir, du mérite des patriarches, de la miséricorde divine et de la fin (parce que le moment assigné par Dieu était arrivé). A cause de la détresse, parce qu'il est écrit : « Les enfants d'Israël gémirent » ; à cause du repentir, parce qu'il est écrit : « leurs cris montèrent » ; à cause du mérite des patriarches, parce qu'il est écrit : « Dieu se souvint de son alliance » ; à cause de la miséricorde divine, parce qu'il est écrit : « Dieu vit les enfants d'Israël » ; à cause de la fin, parce qu'il est écrit : « Dieu reconnut. » *Pareillement dans l'avenir les Israélites seront sauvés pour ces cinq raisons*, à cause de leur

détresse, etc. Il est écrit, en effet : « Lorsque tu seras dans la détresse » — c'est là la détresse —, « tu reviendras à l'Éternel ton Dieu » — c'est le repentir —, « car l'Éternel ton Dieu est un Dieu miséricordieux » — c'est la miséricorde — ; « il n'oubliera pas l'alliance de tes ancêtres » — c'est le mérite des patriarches, « alors que t'arriveront toutes ces choses à la fin des jours » — voilà la fin. C'est que David a ainsi exposé : « Dieu vit leur détresse » — détresse — ; « il entendit leurs cris » — repentir — ; « il se souvint en leur faveur de son alliance — mérite des ancêtres — ; « il les prit en grâce » — miséricorde ; « sauve-nous, Dieu de notre salut, réunis-nous et arrache-nous aux nations » — fin.

Toutes les difficultés disparaissent :

1° Il y a un nom d'auteur, R. Éléazar.

2° Les versets cités s'accordent exactement avec ce qu'ils doivent confirmer.

3° Le complément final requis en pareille circonstance ne manque pas. C'est précisément l'objet de la seconde partie de l'exposé.

Les lacunes sont comblées, et il y a harmonie parfaite entre les trois tableaux [1].

On voit même pourquoi a disparu le nom de R. Éléazar, c'est par suite d'un bourdon, le paragraphe précédent finissant précisément par le nom de R. Eliézer.

Le compilateur de *Debarim Rabba* disposait donc d'un bon manuscrit.

C'est un ms. du même genre qu'a utilisé le Midrasch sur les Psaumes, CVI, 3, et c'est une leçon analogue qu'a remaniée l'auteur de la *Pesikta Rabbati*, XLIV, p. 184 *b* de l'éd. Friedmann.

ISRAEL LÉVI.

L'ACADÉMIE DE LYDDA

A propos des notices de M. S. Klein (*Revue*, LX, 107-8) il y a lieu de remarquer ce qui suit :

1° Dans la baraïta *Sanh.*, 32*a* : צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה, אחר ר"א ללוד אחר ריב"ז לברור חיל... , les deux premiers termes de l'énumération ne sont pas nécessairement authentiques, quant au

1. Je n'examine pas ici s'il faut préférer la leçon תשובה « repentir » à celle de צוחה « supplications ».

lieu de résidence des Sages. *Sifré* Deutéron., XVI, 20, a seulement אחר בית דינו של ריב"ז ואחר ב"ד של ר"א, sans mention de lieu. לברור חיל est peut-être une addition, provenant de la *Tossefta Maaser Rischon*, II, 1 (R. Josué a, dans une certaine circonstance, fait le voyage dans cet endroit inconnu par ailleurs, au moment où R. Yohanan s'y trouvait fortuitement). — Quant à R. Eliézer, il n'est pas prouvé non plus qu'à l'époque du Temple il eût une école à Lydda. Dans *Béça*, 5, il est dit simplement qu'il possédait un vignoble à l'est de Lydda כרם במזרח לוד. Ce qui est sûr, c'est que Lydda devint tout de suite après Yabné un lieu de séjour de docteurs ; cf. *Tossefta Yadaïm*, II (éd. Zuckerm., p. 683) אני הייתי עם זקנים הראשונים כשבאו מיבנה ללוד, et alors R. Eliézer ne présidait aucun Bêt-Din, il y vivait à titre privé et demeurait dans une boutique de boulanger יושב בחנות של נחתומין בלוד. Il résulte même de *Tossefta Taanit*, II (p. 217) que R. Eliézer (de même que R. Josué) ne se soumit pas à une décision du Bêt-Din de Lydda : מעשה וגזרו תענית בחנוכה עָל ר"א וסיפר (c'est là, sans doute, la vraie leçon, tandis que jer. *Taanit*, 66 *a* ואמרו עליו על ר"א שסיפר est une variante due à une mauvaise interprétation).

2° L'expression מתיבתא רבא ne doit pas être prise comme la désignation officielle de l'académie de Lydda, d'où on puisse rien conclure à l'égard de l'araméen et de l'âge de l'école. En beaucoup d'endroits, l'académie de Lydda est appelée simplement בית המדרש : par exemple *Tossefta Pesahim*, II (p. 189) pour l'époque de R. Gamaliel II : בבית המדרש בלוד, et à la fin du même traité (p. 173) : ונועדו והלכו לבית המדרש.

Raschi a donc parfaitement raison d'identifier מתיבתא רבא avec בית מדרש הגדול.

Vienne, juillet 1910.

A. Kaminka.

LES NOVELLES DE R. NISSIM SUR MEGUILLA

L'ouvrage intitulé les « Novelles sur *Meguilla* de R. Nissim » (חדושי מגילה... לרבינו נסים) a été imprimé à Jérusalem en 1884 d'après un manuscrit d'Ancône, et l'éditeur l'attribue à R. Nissim (b. Ruben) Gérundi, en se référant à Azoulaï, qui avait vu ce manuscrit. Mais l'ouvrage ne contient pas de Novelles sur le Talmud, ni n'appartient à R. Nissim Gérundi.

Ce ne sont pas des Novelles sur le Talmud, mais un commentaire d'Alfassi sur *Meguilla*, car l'auteur explique, d'une part, uniquement les textes accueillis par Alfassi et, d'autre part, les textes d'autres traités cités par Alfassi. Exemples : גרסינן במס׳ סוכה מפני מה... (4*a*) ; גרסינן בגטין פ״ג בני אדם... (7*a*) ; אמר אביי נקטינן אין שם כהן... (9*b* ; pris dans *Guittin*, 49*b*, comme les autres passages cités par Alfassi [1]) ; המתרגם פסוק כצורתו (10*b* ; d'après Tossefta *Meguilla*, citée par Alfassi à la fin du chap. IV, ici chap. III) ; [ולא] אפקיה לפוריה מיניה עד דתקין שופכי (11*a* ; de *Baba batra*, 3*b*, cité par Alfassi [2]). Dans 12*a*, *s. v.* גמרא ואפי׳ ט״ר, l'auteur explique les paroles d'Alfassi ; à la même page, *s. v.* פיסקא בה׳, c'est une citation d'Alfassi, comme l'avait déjà remarqué l'éditeur, qui a ajouté inutilement באלפסי. Plus loin, on lit : והא דא״ר חלבו א״ר הונא הנכנס לבית הכנסת להתפלל מצוה לעשות קפנדריא. הזכירה במסכת ברכות פרק הרואה. V. encore 3*a* : אמר׳ בגמרא חזקיה... ; 7*a* : הכי איתא שמעתא דרבא בגמרא אמר רבא... Si tout l'ouvrage est un commentaire d'Alfassi, il est naturel que celui-ci y soit souvent appelé הרב tout court (4*a*, 10*b*, 11*a*, 10*b* : ותמהני על הרב ז״ל שהביא בהלכותיו המשנה והברייתא ; 12*a* : ולא ידעתי על מה השמיט הרב ז״ל מלכתוב להא דא״ר אבהו עלה).

Que si notre ouvrage est un commentaire d'Alfassi, il est impossible *a priori* de l'attribuer à R. Nissim Gerundi, puisque nous possédons de celui-ci le commentaire complet sur Alfassi sur *Meguilla*.

Or, voici une piste. Notre auteur cite plusieurs fois le *Séfer Milhamot* de Nahmanide, qu'il appelle son maître et qui est encore en vie (רבינו ש״צ). Comparer 4*b* : וכתב רבינו ש״צ מפני שזהו טעמו... ; 5*b* : ורבינו ש״צ כתב הבו דלא... ; 6*b* : אמר רבי ש״צ כי אפסיקא הילכתא... ; 7*b* : וכתב רבינו ש״צ על הר״ז אפשר שלא נתבררו..., avec *Milhamot*, *ad locos*. Dans 13*a-b*, la note additionnelle (אות אלף. פרק שני דמגילה) à laquelle l'auteur renvoie dans le commentaire, *ad loc.*, est tout entière empruntée aux Novelles de Nahmanide sur *Guittin*, 6*b*, sauf que les mots de celui-ci אבל נראה לי שכתיבה זו שאינה אשורית... ועל דא אנא סמיך למיכתב בכתיבה זו בלא שרטוט וכן עמא דבר sont remplacés par אבל נראה שכתיבה זו... ועל דא סמיך רבינו למכתב כתיבה זו... L'auteur est donc un disciple de Nahmanide.

Ce n'est d'ailleurs pas R. Aaron ha-Lévi (הרא״ה), qui est également un élève de Nahmanide et un commentateur d'Alfassi, car son commentaire diffère du nôtre par le plan et le style. De plus, R. Aaron passe presque toujours sous silence les objections de son

1. L'addition de l'éditeur גרסינן בגטין דף מ״ט ע״ב est donc inutile.
2. Toute l'addition de l'éditeur est inutile.

arrière-grand-père R. Zerahya ha-Lévi ainsi que les répliques de son maître Nahmanide. Il appelle toujours R. Zerahya אדוני זקני ou רב סבא[1], ce que ne fait pas notre auteur. Enfin, R. Nissim Gerundi, dans son Commentaire d'Alfassi, I (sur f° 128*b*), cite un passage de celui de R. Aaron ha-Lévi : ונראה שמדוחק קושיות הללו כתב הרא"ה ז"ל בפי' הלכות וכן סעודת פורים מאחרין אחר קריאת מגילה לבני כפרים ולא מקדימין קודם קריאת מגילה דשמחת פורים דינה שלא תהא אלא בזמנה ; par contre, notre auteur donne la même explication que R. Nissim (5*a*).

Je crois que notre auteur est R. Nathan b. Joseph, élève de Nahmanide et auteur d'un commentaire sur les *Hilchot Nedarim*[2] de son maître, souvent cité dans la *Schitta Mekoubbécet* sur *Nedarim*[3]. Il écrivit aussi des commentaires ou des Novelles sur les traités *Kiddouschin* et *Guittin* (d'Alfassi ?), qu'il cite dans celui de *Nedarim*[4]. Son chiffre ר"ן (ou רנב"י, comme il est appelé dans la *Schitta*) a été confondu par quelque copiste, ou par l'éditeur, avec celui de R. Nissim Gerundi (רנב"ר, ר"ן).

Au rebours de R. Nissim, notre commentateur est concis ; rarement il est plus que commentateur. Comme lui, il copie continuellement le Commentaire talmudique de Raschi ; il cite souvent le *Maor* de R. Zerahya ha-Lévi (4*a*, 4*b*, 5*a-b*, 6*b*, 7*b*, 8*a*, 10*b* ; sans l'indication de l'auteur 2*b*, *s. v.* אין קורין אותה ; 6*a*, *s. v.* מחייב ; 11*b*, *s. v.* מתניתין אין מוכרין ; cf. le *Maor* sur ces passages). Il utilise beaucoup les ouvrages de son maître Nahmanide, comme on l'a vu plus haut, et même sans le nommer (2*b* en bas — 3*a*, cf. *Milhamot* ; 4*b*, *s. v* גרסינן במס' סוכה : ומה שאמר הרב ... רי"ל דברי הרב ז"ל והיינו טעמא.... est pris dans *Milhamot* sur *Soucca*, IV *in.* ; v. encore 2*a* : ע"כ נראה לרבינו ... ואומר רבינו ... וקשיא לרבינו ...). Souvent aussi il cite le *Ittour* (4*a*, 4*b*, 8*a*, 12*b*) ; il le copie textuellement sans le nommer (4*c*, *s. v.* שלא בזמנה = *Ittour*, éd. Lemberg, 46*a* ;

1. Voir la préface du פקודת הלוים.

2. Appelé תשלום ההלכות dans sa préface hébraïque et la poésie araméenne des *Hilchot Nedarim ou Bechorot* (dans la préface : חברתים לתשלום הלכות רבינו הגדול... אשר ה' ..., Livourne, 1795 ; dans les éditions postérieures du Talmud incorrectement : להשלים ; cf. sa poésie araméenne, v. 15, ומהדר תשלומתא) et cité sous le même titre dans les prétendues Tossafot de R. Isaac l'Ancien sur *Kiddouschin* (dans l'éd. du Talmud de Wilna), f° 23 : והרב בעל התשלום כתב בנדרים דברי פלא (cf. *Hilchot Nedarim*, sur 88*a*), 61*b* : ובעל דשאר משפטי התנאי... (*H. Ned.*, sur f° 11) התשלום כתב בנדרים פ"ק ; il ne faut donc pas le confondre avec le בעל ההשלמה (*ib.*, f° 61*b*), contre Blau, dans la *Festschrift Harkavy*, p. 364.

3. Voir la préface de Zomber.

4. Voir Zomber. Outre le passage (65*a*, *s. v.* ראייתי) indiqué par celui-ci, son commentaire sur *Guittin* est encore cité *ibid.*, 46*b*, *s. v.* דמקדש בטסקא, ainsi que celui de *Baba Kamma* (כדפרישנא בבבא קמא פרק החובל...).

5*a*, *s. v.* ר' בטלנין, באלו מקדימין = *Ittour*, 46*b* ; 6*c-d*. *s. v.* א"ר אבהו = *Ittour*, 46*d* ; 7*b*, *s. v.* דברי שלום = *Ittour*, 46*c-d* ; *ibid.*, *s. v.* ירושלמי = *Ittour*, 46*d* ; 8*c*, *s. v.* מנ"ח = *Ittour*, 46*d* ; *ib.*, *s. v.* מידהו הר"מ, sans les mots de Maïmonide, ירושלמי = *Ittour*, 47*a* ; 12*c*, *s. v.* בפורים = *Ittour*, 47*a*).

Il mentionne encore les *Scheeltot* de R. Ahaï (2*b*, d'après R. Tam), R. Aha de Schabha (3*a*) ou S. Aha (4*a*), les *Halachot Guedolot* (3*b*, 4*b*), R. Ephraïm, disciple d'Alfassi (outre les citations du *Maor*, dans 7*a*, 11*a* : הר"א), R. Jacob (Tam, 2*b* [*bis*], 9*a*) ou R. Tam (4*a*, 6*b*), son *Tikkoun Séfer Tora* (*ibid.*), son *Séfer ha-Yaschar* (9*a*, 13*a*, d'après Nahmanide sur *Guittin*), le Rabad (12*b* ; 11*a* : בתשו' שאלה ; 9*b* : ושמעתי בשם), Maïmonide (הרב רבינו משה ע"ה : 4*a*, הרב הגדול רבינו משה : 7*a*, הר"מ במז"ל : 8*b*, הרב רבינו משה ז"ל : 12*b*), R. Hayyim (Cohen, 2*a*), le *S. Yeréim* (7*a*, d'après le *Ittour*), son père (? 11*b* : הרב אבי ז"ל).

Notre commentaire était connu de R. Nissim Gerundi, qui l'a utilisé. Comparer R. Nissim sur Alfassi, 129*a* : ומדאמרינן שמחה מלמד שאסור בהספד נסתפקו מקצת החכמים אם נוהג בו אבילות או לא מידהו ביום ראשון פשיטא דנוהג... avec notre commentaire, 6*a* : ומספקא לן אי אסור באבילות או לא... מיום הראשון לא קא מיבעיא... רצ"ל. Autres emprunts indirects : 128*b*, *s. v.* איזו עיר = notre commentaire, 5*a* (d'après le *Ittour*, v. plus haut) ; 129*a*, *s. v.* גמ' מתניתין, הור מחלפי סעודתיהו ומשלוח מנות, pris à notre commentaire, 5*a* ; 135*b*, *s. v.* אדמקיפנא = 12*a* ; 144*a*, *s. v.* מעשה עגל (= 10*b*), etc.

Il est probable que les « Novelles » sur *Béça* et *Taanit*, qui se trouvent dans le même manuscrit d'Ancône, ne sont pas autre chose que le commentaire de R. Natan b. Joseph sur Alfassi. En tout cas, il vaudrait la peine d'examiner attentivement ce manuscrit, mais où est-il maintenant ?

Vienne, 18 mai 1910.

I. N. Epstein.

UN MANUSCRIT HÉBREU DE LA BIBLIOTHÈQUE DE ROUEN

La Bibliothèque municipale de Rouen possède un manuscrit hébreu qui rappelle un trait curieux de l'histoire des Israélites au moyen âge.

Ce manuscrit fait partie de la Collection Leber 3017 (29). Il est décrit succinctement dans le *Catalogue général des Manuscrits*

des Bibliothèques Publiques de France. — Départements, t. II (Rouen), page 71.

En tête du manuscrit se trouve la notice suivante :

LIVRE DE PIE VI.

Emblèmes tirés de la Bible, peints sur 50 feuilles de vélin, avec des devises en hébreu et en latin, d'une très belle écriture, or et noir.

Pet. in-f°, riche reliure italienne en veau, à compartiments, dentelle et fleurons, aux armes de Pie VI.

(Ce manuscrit fut offert par les Juifs de Rome à Pie VI, lors de son avènement au pontificat.

Le premier feuillet, orné des armoiries de ce pape en or et en couleurs, est suivi de la Dédicace partie en lettres d'or.

On a joint à ce volume la traduction manuscrite des devises qu'il contient, par M. Silvestre de Sacy, avec une lettre de ce savant sur le même sujet.)

Il était d'usage autrefois que le jour où un nouveau Pontife prenait possession du Saint-Siège, les Juifs de Rome lui offrissent un rouleau où étaient inscrits les préceptes de Moyse, ou le livre de la Loi. C'était une sorte d'hommage dont ils étaient tenus envers le souverain temporel qui les tolérait. Depuis un certain temps, le rouleau a été remplacé par un livre moderne, mais dont la forme et les ornements, plus ou moins riches, pouvaient varier ainsi que le sujet.

On trouve dans le *Moniteur* du 10 mai 1835 et dans les journaux du lendemain la description du Livre présenté à Grégoire XVI[1], suivant le même usage, et qui, à en juger par le prix, devait surpasser tous les autres en magnificence; il coûta 10,000 francs.

Les devises, inscrites en bas des emblèmes, sont des versets ou fragments de versets de la Bible. Elles constituent toutes soit une louange du Pape, soit un vœu exprimé pour son bonheur. Au-dessous du texte hébreu de chaque devise se trouve la traduction latine.

Chaque fois que dans les devises hébraïques paraît le mot צדיק, ce mot est écrit en lettres d'or. C'est une allusion au nom du Pape, Pie, *Pius* qui est la traduction de צדיק. Voici les versets cités qui renferment ce mot : ברכות לראש צדיק (Proverbes, x, 6); שפתי צדיק

1. Il doit y avoir là une erreur de date : j'ai cherché en vain dans le *Moniteur* du 10 mai 1835, la description du livre offert à Grégoire XVI. Une seconde notice, relative à la description de ce livre, est jointe au manuscrit ; on indique qu'elle est extraite du *Moniteur* du 10 mars 1836 : je n'en ai pas trouvé trace dans le *Moniteur* de cette date; il y a donc là également une indication erronée.

ידרון רצון *ib.*, 32); טוב מעט לצדיק (Psaumes, xxxvii, 16); צדיק כתמר יפרח (*ib.*, xcii, 13); לא יאונה לצדיק כל און (Proverbes, xii, 21).

Outre la dédicace en vers hébreux qui se trouve à la tête du volume et qui est traduite en latin, une autre dédicace, également en vers hébreux et traduite en latin, est insérée entre le 25e et le 26e feuillet, c'est-à-dire juste au milieu du volume.

Le manuscrit se termine par une pièce hébraïque en prose, commençant par ces mots : הנותן תשועה למלכים. On y appelle la protection de Dieu sur le Pontife Pie VI, לאדוננו האפיפיור הצדיק הששי.

Moïse Schuhl.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1908 (SUITE [1])

2. *Ouvrages en langues modernes* (suite et fin).

TAGLICHT (J.). Die angeblichen Wurzeln des Judenhasses historisch beleuchtet. Vortrag. Vienne, 1908; in-8° de 19 p. (Tirage à part de la « Oesterr. Wochenschrift », 1908, nos 2-4).

[Talmud]. Der babylonische Talmud, mit Einschluss der vollständigen Mišnah, herausgegeben nach der ersten, zensurfreien Bombergschen Ausgabe (Venedig 1520-1523), nebst Varianten der späteren von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes und Anderen revidirten Ausgaben und der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn- und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus Goldschmidt. VIII. Band. 3. und 4. Lieferung. Der Traktat Menachoth (von den Speisopfern). Leipzig, Harassowitz, 1908; in-4° de p. 405 800.

[Talmud]. The Babylonian Talmud. Original text edited, formulated, punctuated and translated by M. L. Rodkinson. New edition. Londres, 1908; 10 vol. in-8°. 210 s.

TÄUBLER (E.). Voir à Mitteilungen.

TELCH (C.). Introductio generalis in Scripturam sacram. Ratisbonne, F. Pustet, 1908; gr. in-8° de XVI + 462 p., 1 fig. M. 4,50.

Tell el-Mutesselim. Bericht über die 1903 bis 1905... veranstalteten Ausgrabungen. I. Band : Fundbericht. Erstattet von G. Schumacher. Herausg. unter der verantwortlichen Redaktion von Steuernagel. Text- und Tafelband. Leipzig, R. Haupt, 1908; in-4° de 192 p., 292 grav., 1 table et IV p. + 50 tables. M. 40.

1. Voir *Revue*, t. LVIII, p. 129 ; t. LIX, p. 133 et 278 ; t. LX, p. 110.

Teneromo (J.). Tolstoï sur les Juifs. Préface de O. Pergament. St-Pétersbourg, 1908 ; in-8° de 64 p. R. 0,30.

En russe.

Tennenbaum (J.). Liturgische Gesänge für Synagoge, Schule und Haus. 1. Abt. : für Freitagabend und Sabbat. Stuttgart, Metzler, [1908]; in-8° de 32 p. M. 0,60.

Theimer (C.). Antisemitismus und Nationaljudentum. Ein arischer Beitrag zur Lösung der Judenfrage. Vienne, Stern, 1907; in-8° de 53 p. M. 1.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von Prof. Krüger und Köhler. 27. Band, enthaltend die Literatur und Totenschau des Jahres 1907. I. Vorderasiatische Literatur, bearbeitet von Gressmann. II. Das Alte Testament, bearbeitet von Volz Leipzig, Heinsius, 1908; 2 vol. gr. in-8° de III + 53 et IV + 108 p.

Thirtle (J. W.). Old Testament problems. Critical study in the Psalms and Isaiah. Londres, Frowde, 1907; in-8° de 344 p. 6 s.

Thomas (J. M.). The Christian faith and the Old Testament. New-York, Crowbell, 1908; in-12° de 10 + 133 p. D. 1.

Thomas (W. H. Gr.). Genesis, XXV, 2-XXVI, 8. A devotional commentary. Londres, 1908; in-8° de 190 p.

Thompson (E. F.). μετανοέω and μεταμέλει in Greek Literatur until 100 a. d., including discussion of their cognates and of their Hebrew equivalents. Chicago, University Press, 1908 ; gr. in-8° de 29 p.

Thompson (H.). The Coptic (Sahidic) Version of certain books of the Old Testament from a Papyrus in the British Museum. Londres, Frowde, 1908 ; gr. in-8° de XVIII + 191 p. 12 s. 6 d.

Thompson (R. C.). Semitic Studies, its origin and development. Londres, Luzac, 1908; gr. in-8° de XVI + 286 p. 10 s. 6 d.

Thomsen (P.). Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. I. Band : 1895-1904. Leipzig, R. Haupt, 1908; gr. in-8° de XVI + 204 p. M. 5.

Pour faire suite aux Bulletins bibliographiques de la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, qui s'arrêtent en 1894, M. Th. a réuni tous les ouvrages, articles et comptes rendus relatifs à l'histoire et à la géographie de la Palestine publiés de 1895 à 1904. Une suite paraîtra tous les cinq ans. Les articles sont rangés d'après les matières sous différentes rubriques. Les grandes divisions sont : Généralités et bibliographie, histoire, géographie historique et topographie, archéologie (voyages et fouilles), nouvelles trouvailles archéologiques (mosaïques, inscriptions), Palestine moderne (y compris le sionisme), géographie. Un index des noms d'auteurs facilite les recherches. Ce précieux répertoire bibliographique permet de s'orienter facilement dans une littérature tellement dispersée qu'il devient de plus en plus difficile de s'y tenir au courant.

Tolstoi (L.). Ueber die Juden. Deutsch von S. Brauner. Vorwort von O. Pergament. Berlin, E. Murawkin (N. 24, Friedrichstr. 136), 1908; in-8° de 48 p. M. 1.

Torge (P.). Unterweltsvorstellung und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament. Thèse. Iéna, 1907 ; in-8° de 46 p.

Torre (Lelio Della). Scritti sparsi, preceduti da uno studio biografico intorno all' autore. Padoue, R. Stab. P. Prosperini, 1908 ; 2 vol. in-8° de xvi + 556 et xviii + 494 + cxvi (partie hébraïque) p.

La biographie est de M. Michele della Torre.

Townsend (L. T.). The Deluge. History or myth. New-York, 1907 ; in-12° de 117 p.

Transactions of the Jewish Historical Society of England. Vol. V, 1902-1905. Londres, impr. Ballantyne, Hanson and Co, 1908 ; in-4° de xxii + 352 p., ill.

Ce volume contient, comme les précédents, le texte de plusieurs conférences de valeur sur l'histoire des Juifs en Angleterre au moyen âge ou après le retour. En ce qui concerne la première période, M. S. Levy étudie la condition de la communauté juive de Leicester (p. 34-42) ; M. S. Singer, la participation des Juifs aux couronnements royaux (p. 79-114) ; M. Israël Abrahams examine à nouveau l'objet connu sous le nom de « Bodleian Bowl » ; il suppose que c'est une espèce de tirelire destinée à recevoir les dons pour la Terre Sainte et qu'elle a appartenu à Joseph, fils de Yehiel de Paris ; ces deux hypothèses sont aussi plausibles qu'ingénieuses (p. 184-192). M. S. Levy publie encore les quatre rouleaux connus sous le titre de « Journal de Norwich » et qui consignent les transactions faites par les Juifs de Norwich pendant les années 9 à 11 du règne de Henri III (p. 243-275).

La période moderne est étudiée dans les travaux suivants : M. Lucien Wolf expose (p. 5-33) la situation des Juifs sous la Restauration (1660-1664). M. Albert M. Hyamson, qui vient de publier pour le compte de la Société une Histoire des Juifs d'Angleterre (voir à Hyamson), montre que la préoccupation de la découverte des Dix tribus n'a pas été étrangère au retour des juifs en Angleterre (p. 115-147). M. H. Adler réunit ce que nous savons sur le curieux personnage qu'est le Baal-Schem de Londres (p. 148-173). M. Elkan N. Adler publie et commente une lettre autographe en espagnol de Manassé b. Israël, datée d'Amsterdam, dernier jour de janvier 1648, et adressée à un correspondant inconnu ; Manassé y disserte sur la chronologie biblique et donne à la fin quelques détails sur ses occupations (p. 174-183). Enfin, M. Lucien Wolf retrace l'histoire de la famille Disraeli (p. 202-218). L'essai de M. L. Hühner sur les Juifs en Irlande chevauche sur les deux périodes (p. 226-242).

Le judaïsme anglais a célébré en 1906 le 250e anniversaire du retour des Juifs en Angleterre ; la Jewish Historical Society avait organisé un banquet à cette occasion ; on trouvera dans ce volume les allocutions qui y furent prononcées (p. 276-298).

Les discours présidentiels méritent d'être cités pour leur valeur intrinsèque. F. D. Mocatta a parlé sur les pérégrinations des Juifs (p. 1-4) et M. I. Abrahams sur la science de l'histoire juive (p. 193-202). La préface mentionne les travaux et les publications de la Société depuis 1903, date du précédent volume des *Transactions*.

Trolard (P.). La question juive. Blida, impr. A. Mauguin, 1907 ; in-8° de 28 p. (Extrait du *Bulletin de la Société d'Études politiques et sociales*, janvier 1907).

L'auteur, qui se défend d'être antisémite, veut prouver à l'aide de citations

(1832-1870) « que depuis l'occupation il y a eu une continuelle et profonde antipathie entre les Européens et les Juifs ». Cependant un rapprochement est possible avec le temps.

Ullmann (S.). Geschichte der jüdischen Gemeinde in Amsterdam. Francfort-s.-M., L. Golde, 1908 ; gr. in-8° de II + 77 p.

Ce travail est une dissertation de doctorat et a paru dans le *Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft*, V. Il n'est pas assez scientifique pour une thèse et pas assez littéraire pour un article de revue. L'auteur, qui comprend le hollandais, a pu consulter un certain nombre de sources difficilement accessibles, mais il n'a pas beaucoup enrichi nos connaissances et, pour la « littérature », sa documentation est plutôt en retard. S'il n'a pas renouvelé le sujet, il n'a pas su davantage l'exposer ; celui qui qualifie le cas de Spinoza « d'incident fâcheux » n'a pas senti la beauté en quelque sorte tragique de cette communauté d'échappés de l'Inquisition dont la destinée fait songer à un coucher de soleil.

Unger (J. J.). Gesammelte Aufsätze. Prague, Brandeis, 1908 ; in-8° de VIII + 206 p. M. 3.

Union des associations cultuelles israélites de France et d'Algérie. Installation solennelle à la synagogue consistoriale de M. le Grand-Rabbin du Consistoire central, 6 avril 1908. Paris, 44, rue de la Victoire, 1908 ; in-8° de 29 p.

Cette brochure contient le discours d'installation de M. le Grand-Rabbin Alfred Lévy, qui avait choisi pour sujet, à cette occasion, le « Schema ».

Unna (I.). Die Lemle Moses Klaus-Stiftung in Mannheim. I. Francfort, Kauffmann, 1908 ; in-8° de 54 p. M. 1.

Valeton jr (J. J. P.). Voorlezingen over Jesaja, Jeremia, Ezechiel. II. Jesaja, 2e verm. druck. Utrecht, Kenzink en Zoon, 1908 ; gr. in-8° de 4 + 268 p. 2 fr. 50.

Van Hoonacker (A.). Les Douze Petits Prophètes traduits et commentés. Paris, Gabalda, 1908 ; in-8° raisin de XXIII + 759 p. (Études bibliques).

Le P. Van Hoonacker, professeur à l'Université de Louvain, est connu notamment par son livre sur *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux* (1899) et par de nombreux articles publiés dans la *Revue Biblique*. Il est un des représentants les plus distingués de l'école exégétique catholique et critique, et son commentaire des Douze Prophètes est digne de prendre place à côté de celui des Juges par le P. Lagrange et de celui d'Isaïe par le P. Condamin (v. *Revue*, L, 296 et s.), qui font partie de la même collection.

Son ouvrage atteste beaucoup de travail et de soin, et nous devons d'abord louer l'auteur pour le labeur et la conscience dont il a fait preuve ; ce n'est pas un mince mérite d'étudier, et à fond, douze écrits différents qui, inégaux d'étendue, présentent presque tous de grandes difficultés et dont quelques-uns soulèvent les problèmes les plus ardus. La traduction et le commentaire de chaque livre sont précédés d'une introduction et d'une courte bibliographie ; une « Notice préliminaire » sur toute la collection, une « Littérature générale » et une « Table chronologique » ouvrent le volume, que terminent une « Table alphabétique des matières » et une « Liste de quelques mots hébreux annotés » (c'est-à-dire qui font l'objet d'annotations dans le corps de l'ouvrage).

Les introductions particulières et le commentaire discutent les principales questions historiques et littéraires. L'auteur, s'il se place résolument au point de vue critique, réagit généralement contre certaines thèses en vogue, en quoi il fait preuve non seulement de courage, comme il dit avec quelque coquetterie, mais aussi de sagesse et même de finesse. Pour caractériser ses tendances et la position qu'il prend dans les questions controversées, nous ne pouvons mieux faire que d'indiquer les principales solutions auxquelles il s'est arrêté. Osée — il manque une analyse du livre, que ne remplacent pas suffisamment les sommaires dans le commentaire — a commencé à parler dans les dernières années de Jéroboam II, vers 750-745, et son ministère ne s'est pas prolongé au delà du règne de Menahem (745-735 ?) ; le livre qui contient ses prophéties est authentique en gros. Les chap. I et III doivent être interprétés allégoriquement, sans qu'on puisse dire si l'allégorie a été suggérée pour une part au prophète par son expérience personnelle. — Joël est postérieur à l'exil de Babylone ; ceux qui en ramènent la composition le plus bas sont le plus près de la vérité. Les descriptions des chap. I et II ne doivent être prises ni dans le sens allégorique, comme représentant dans l'idée du prophète des armées ennemies, ni dans le sens réaliste, comme se rapportant à un fléau réel et présent, mais dans le sens idéaliste ou apocalyptique, comme « une représentation typique des catastrophes futures qui annonceront la venue du *jour de Jahvé* ».— La prédication d'Amos se place dans la première moitié du VIIIe siècle et aucun passage ne trahit une date plus récente ; il est difficile de retracer l'histoire de la formation du livre et il est inutile d'écarter, I, 9-12 ; II, 4-5 ; IV, 3 ; VI, 2, aussi bien que le tableau eschatologique de la fin. Le style décèle un rythme régulier, mais les essais strophiques qui ont été tentés jusqu'ici, étant loin de concorder entre eux, ne peuvent servir de critères de l'authenticité ou de l'ordre des textes. — La prophétie d'Obadia se rapporte à l'intervention d'Édom en 586 et a été composée vers 500 ; elle ne contient pas d'éléments pré-exiliens, il n'y a pas de contradiction ni de différence d'origine entre 1-9, 10-14, 15 et s. ; les passages du chap. XLIX de Jérémie qui se lisent dans Obadia sont des additions au livre de Jérémie d'après celui d'Obadia. — Le livre de Jonas n'a pas été composé avant le milieu du Ve siècle ; la distinction des sources par Böhme ne s'appuie sur aucune raison convaincante, quoique le livre présente bien des incohérences ; les théories mythiques ou allégoriques sont également à rejeter (l'auteur ne connaît pas encore le livre de H. Schmidt, *Jona*, Gœttingue, 1907). — Michée se compose de trois parties, I-III, IV-V, VI-VII ; toutes sont authentiques. La première fut composée à l'époque où les Assyriens allaient porter le dernier coup à Samarie ; la seconde, pendant les années de détente qui suivirent la prise de cette ville et qui semblaient promettre le salut à Juda ; la troisième est antérieure et *se rapporte au royaume du nord*. Pour Is., II, 2-4, et Mich., IV, 1 et s., la priorité appartient au second, mais ce n'est pas Isaïe lui-même qui est l'auteur de l'emprunt. — Nahum, II, 2, 4-III, est de 625 environ, peu avant la chute de Ninive ; I-II, 3 est un poème alphabétique, « composé, peut-être à une époque assez récente, exprès *pour servir d'introduction au livre* » ; restitution hypothétique de ce psaume. — La prophétie de Habacuc se place entre 605 et 600 ; le cantique est du même auteur, à l'exception des versets 17-19. — Le livre de Sophonie se compose de trois parties (I, 1-13, I, 14-II, III), toutes trois de la même main ; le morceau final est authentique. L'auteur est contemporain de Nahum. — A propos du livre d'Aggée, le P. Van Hoonacker réfute la thèse de Kosters. — Les visions de Zach., I-VI, sont des procédés qui permettent au prophète de « se transporter en esprit à une époque du passé pour envisager de là, dans leur préparation, des événements,

tels que le retour de la captivité, qui en réalité étaient déjà arrivés au moment où il composait ses discours ». Ainsi, dans la première vision, I, 7 et s., Zacharie se replace à l'époque de la captivité, avant 738, et ainsi de suite. Les chap. VII-VIII, quoique d'un caractère littéraire différent, développent les mêmes idées. — Les morceaux qui forment Zach., IX-XIV, datent également des premiers temps après le retour de la captivité ; l'auteur, par un pur artifice littéraire, s'est placé « au point de vue » des dernières années avant la captivité ; les trois pasteurs de XI, 8, sont Yoachaz, Yoyakim et Yechonia ; le pasteur insensé de XI, 15 et s., XIII, 7 et s., est Sédécias. — Si les deux parties du livre de Zacharie présentent des caractères sensiblement différents, *elles sont pourtant du même auteur*, comme le prouve surtout l'analogie entre les procédés littéraires employés. — Malachie a exercé son ministère probablement vers 450-445, peu avant la première visite de Néhémie à Jéruralem. Il s'inspire du Deutéronome, non du Code sacerdotal (D'après l'auteur, le chap. VIII de Néh. ne raconte nullement la promulgation d'un code, mais une lecture solennelle du livre de la Loi, en conformité avec les usages traditionnels ; cette vue nous paraît très juste).

Cette analyse montre qu'en général le P. Van Hoonacker maintient les thèses conservatrices de la critique et rejette toutes les théories extrêmes. Son opinion la plus originale est sa conception du livre de Zacharie ; mais partout où il reprend les thèses anciennes, il les renouvelle et les rajeunit. Il fait preuve de mesure et de réserve, mais aussi d'aisance et de liberté. Une seule fois, il a l'air assez embarrassé : c'est dans l'introduction au livre de Jonas, qui semble l'avoir gêné (p. 320-325). D'une part, il admet que ce livre est un pur roman ; d'autre part, Jésus paraît bien prendre au sérieux « le signe du prophète Jonas » (Matthieu, XII, 39-41) : « De sa nature, la question de savoir si l'auteur du livre de Jonas a voulu ou non écrire un récit historique proprement dit, relève de la critique littéraire. Et l'usage que le Seigneur fait de certaines données empruntées à ce livre ne se présente pas dans des conditions propres à changer la nature du problème (la phrase n'est-elle pas jolie ?). Il faudra donc en chercher la solution dans l'examen du livre lui-même. Sans doute, qu'il s'y trouve raconté des miracles, ce n'est point là, de soi, une raison pour nier ou mettre en doute, *a priori*, le caractère historique du récit, mais ce n'en est pas non plus une pour l'affirmer. Certains semblent oublier parfois qu'il serait tout aussi irrévérencieux envers un écrivain inspiré d'en faire un historien malgré lui, que de traiter de parabole ce qu'il aurait écrit comme histoire... On *doit se garder avec le plus grand soin* de confondre l'interprétation traditionnelle dont notre livre a pu être l'objet à partir de telle ou telle époque, avec la *tradition dogmatique* qui est l'écho de l'enseignement de l'Église touchant les vérités révélées dont le dépôt lui a été confié. » Fallait-il tant de précautions, et de distinctions, et de restrictions pour dire que Jésus ne pouvait pas ne pas croire, avec tous ses contemporains, à l'historicité du livre de Jonas ? Par bonheur, les Douze Prophètes ne fournissaient pas au P. V. H. beaucoup d'occasions de déployer son habileté de théologien.

Voici comment le livre est agencé. En haut de chaque page, la traduction, dans laquelle les gloses et les additions sont distinguées typographiquement ; au-dessous, les divergences du texte massorétique, auxquelles il aurait fallu ajouter les changements de ponctuation, qui sont de véritables corrections ; plus bas encore, et couvrant presque toute la page, un commentaire copieux. Dans la traduction, il est regrettable que l'auteur n'ait pas distribué le texte en forme de vers ; il se défie à bon droit des théories strophiques, mais il ne peut pourtant pas nier le parallélisme et le rythme, qui suffisent à carac-

tériser la poésie hébraïque. La traduction a l'air prosaïque et cette impression est encore accentuée par la langue lourde et épaisse du traducteur, que ne peuvent compenser beaucoup de trouvailles heureuses. Ce manque de goût étonne chez un auteur qui se montre sensible, dans les introductions, aux beautés littéraires et qui sait apprécier le style de chaque prophète.

La traduction est justifiée dans le commentaire, qui discute les difficultés du texte et contient, en outre, une foule de digressions lexicographiques, archéologiques, géographiques et historiques (signalons à ce propos, dans l'introduction à Michée, la digression sur la chronologie du règne d'Ézéchias). L'auteur prend de toutes mains et choisit habilement. S'il traite la Vulgate sans ménagement, il fait un usage heureux de saint Jérôme (il y a beaucoup à prendre chez ce Père, quand il est renseigné par des Juifs) et des exégètes catholiques modernes. Par contre, il ne connaît pas, du moins directement, les commentateurs juifs anciens ou modernes (ainsi, il ne cite pas l'étude de N. Brüll sur Osée, dans ses *Jahrbücher*, V-VI, 1-62) et ne paraît pas bien informé des choses juives. Dès la première page, il écrit : « La collection des écrits prophétiques qui se suivent dans la Bible depuis *Osée* jusqu'à *Malachie* est depuis longtemps considérée parmi les Juifs comme formant un seul livre, appelé les « Douze » : שְׁנֵים עָשָׂר ; aram. תְּרֵי עָשָׂר » (lire עֲשַׂר). Les Douze Prophètes ne forment pas un seul livre dans le canon juif ; ils comptent pour douze dans le total des vingt-quatre livres bibliques. A la page suivante ἐν προφητείαις, Sira, XLIV, 1, ne signifie pas que Josué succède à Moïse « dans les livres prophétiques », mais dans les prophéties, c'est-à-dire dans l'histoire des révélations. P. 13 : « Saint Jérôme et le Jalqout Schiméoni croient devoir comprendre la notice en ce sens que... » ; le Yalkout n'est pas un commentaire, mais une collection de textes talmudiques et midraschiques.

Dans le détail, il ne nous a pas semblé que la traduction et le commentaire innovent considérablement. Le texte des Douze Prophètes est parfois si obscur et a été tellement retourné en tous sens qu'on ne doit plus s'attendre à beaucoup de révélations. On ne peut guère arriver à de nouveaux résultats qu'en recourant à des corrections. Notre exégète ne s'en fait pas faute, mais ses restitutions sont généralement malheureuses. Prenons pour exemple le livre d'Osée, dont le texte présente tant de difficultés. Dans I, 9, nous lirions לֹא אֱלֹהֵיכֶם ; une allusion à Ex., III, 14, nous paraît trop subtile. Dans II, 8, notre texte porte וְגָדַרְתִּי אֶת גְּדֵרָהּ (l'édition Letteris a un *mappik* dans le *hé*, ce qui rend inutile la remarque de V. H. à ce sujet), littéralement : je barrerai sa barrière ». V. H. corrige דרגה en גדרה, qui n'existe pas en hébreu, et encore faudrait-il דרגתה ; *ibidem*, שָׂךְ ne signifie pas « cerner », mais « embarrasser, hérisser d'épines ». Dans IV, 4, corrigeant une correction de Oort, il remplace וְעִמָּךְ כְּמְרִיבֵי כֹהֵן par וְעִמָּכֶם רִיבִי לֹהֵן « avec vous autres aussi, j'ai ma querelle, ô prêtre ! ». Mais il faudrait dans ce cas הַכֹּהֵן ou plutôt הַכֹּהֲנִים et encore la phrase romprait-elle le contexte. Au verset suivant, corrigeant une correction de Winckler, il change לַיְלָה דְּמִיתִי אִמֵּךְ en לַיְלָה דְּמוּת יוֹמֵךְ, « la nuit sera l'image de ton jour ». Il faudrait יוֹמֵךְ דְּמוּת לַיְלָה, et encore serait-ce une singulière façon de parler. Après cette violence au texte reçu, il n' « ose » corriger היום en יומם ! Il suffirait de lire ביום. Dans IV, 18, après avoir traduit סר סבאם par « leur vin (leur) est monté (à la tête) », d'après l'arabe, ce qui est plausible, il fait de אהבו הבו קלון מגניה, qui n'a pas de sens, (אהבו קלון מגאון יה(וה, « ils ont aimé la honte plus que l'honneur de Jahvé », mais גאון n'a pas cette signification. Dans V, 2, il corrige ושחטה שטים en וְשַׁחַת הַשֹּׂטִמִים, « les persécuteurs sont pervertis », d'après la Septante ; c'est remplacer un

non-sens par un autre. Treitel a montré ce que vaut la Septante sur Osée (*Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Hosea*, 1887, et *M. G. W. J.*, XLI, 443 et s.). Dans v, 7, il lit חֹלֵשׁ « le vainqueur » (d'après Isaïe, xiv, 12) au lieu de חדש, ce qui est au moins ingénieux. Au verset suivant, אחריך est suspect, mais הָחֳרַד ou יֶחֱרַד ne vaut pas mieux. Au v. 11, il est inutile de corriger עָשׁוּק et רָצוּץ en עֹשֵׁק et רֹצֵץ ; il suffit de lire עשׁוק et רצוץ, formes actives ; en ajoutant מריבו « son censeur », après אפרים (v. 12), on n'améliore pas le texte. Au v. 13, et dans x, 6, changer מלך ירב en מַלְכִּי רָב « le grand roi », c'est, n'en déplaise à W.-M. Müller, Nowack et Marti, substituer à un titre inconnu un autre aussi inconnu et grammaticalement incorrect. Dans vi, 8, la conjecture de Bachman עקביהם דם est à rejeter, car on attend une épithète à Guilead (V. H. écrit « Giléad » et partout de même). Dans vi, 11, שַׁתִּי קציר « je grefferai une branche » est possible, mais non שתק ציר, « le tourment (?) s'apaisera ». Dans vii, 1, la restitution de עֲלִיָּה, après ou avant יבוא, introduit un mot qui serait déplacé dans le verset. Au v. 4, אֹנְפִים « irrités », pour מְנַאֲפִים, est un participe, et הַמַּאֲפָה « la fournée », pour מֵאֹפֶה, est un substantif, inventés *ad hoc*. Au v. 5, מָשְׂכוּ יין (cf. Is., v, 22), pour משכי ידו, est plausible. Par contre, dans vii, 12, כְּשִׂים עַל רָעָתָם « suivant l'arrêt porté contre leur malice » ne serait pas de l'hébreu. Dans viii, 6, כִּי יִשָּׁבֶה ביום ה׳ « il sera emmené en captivité au jour de Jahvé » introduit une idée étrangère au verset. Dans ix, 6 תְּקָרְבֵם pour תְּקַבְּרֵם est un barbarisme ; il faudrait תַּקְרִיבם (ou תקהילם ?). Dans ix, 13, la restitution כאשר אַיֶּלֶת לְצַיִד שָׁתוּ לָהּ בָּנֶיהָ « de même que la biche a ses petits traités comme gibier » est une gageure qui renchérit sur celle de Marti. Le verset reste incompréhensible. De même x, 10, avec la correction בָּאתִי וָאֲיַסְּרֵם « je survins et les châtiai » ; la suite, « les populations contre eux se liguèrent par un engagement commun au sujet de leur double crime » est un exemple du style de la traduction. Dans xi, 6, בניו pour בדיו est une correction trop facile ; le verset suivant reste incompréhensible avec toutes les conjectures. Dans xi, 9, אֹבֶה אַבְעִיר « je ne me plais point à détruire » introduit deux verbes également impropres. xii, 11-12 devient אֶדְמֵם עם גלילי און ... בגלגל שׂררים, « je les ferai périr (!) avec les idoles de néant... au Gilgal, en rebelles qu'ils sont (!) ». Dans xiii, 1, V. H. découvre caché sous דתן רתת « Datan », comparé à Ephraïm ! Cette correction mérite qu'on s'y arrête.

Nous pourrions continuer à passer en revue les émendations de l'auteur sur les autres livres. Mais nous croyons avoir suffisamment montré qu'autant il repousse avec raison celles de ses prédécesseurs, autant les siennes témoignent d'un sentiment insuffisant de l'hébreu. Quand donc les critiques renonceront-ils à comprendre les passages incompréhensibles ? S'ils considéraient seulement les textes restitués par eux comme des textes « massorétiques », ils s'apercevraient immédiatement de leur étrangeté. Illustrons encore cette fureur de corriger par trois exemples qui valent chacun celui de Datan. Dans Jonas, ii, 7, V. H. retrouve l'Hadès grec (הדיס pour הרים), dans Michée, ii, 8, le roi Salmanasar (שלמנאצר pour שלמה אדר) et dans Nahum, ii, 8 (הצב) la déesse Zib (Ischtar). Ingéniosité est ici synonyme de manque de tact et de critique. Il est vrai que le français de M. V. H. n'est pas toujours plus élégant que son hébreu. C'est dommage, car il faut être un peu artiste dans l'exégèse biblique et le goût y est presque aussi nécessaire que l'érudition. Les lecteurs qui ne sacrifient pas aux grâces trouveront que le livre du P. Van Hoonacker n'en est pas moins bon.

Les fautes d'impression sont assez nombreuses dans les mots hébreux.

Vassel (E.). La littérature populaire des Israélites tunisiens, avec un essai ethnographique et archéologique sur leurs superstitions. Fascic. III et IV (dernier). Paris, Leroux, 1907-1908; in-8° de 161-224 et 225-276 + 8 p. (Bibliothèque de l'Institut de Carthage).

Fascic. I : *Revue*, L, 287 ; fascic. II : *ibid.*, LIII, 149. Recension du premier par S. Poznanski, *Z. f. H. B.*, IX, 141-2.

Vassel (E.). Satire judéo-tunisienne contre les Juifs de Djerba. Texte, traduction et notes. Tunis, Imprimerie Rapide, 1908 ; in-8° de 16 p. (Extrait de la *Revue Tunisienne*).

Venard (L.). Les études bibliques en France depuis quinze ans. Sens, impr. Levé, 1908; in-8° de 35 p.

Vernon (A. W.). The religious value of the Old Testament. Londres, Brown, 1908 ; in-8° de 96 p. 2 s.

Veröffentlichungen des Bureaus für Statistik der Juden. 4. Heft. Die Juden in Oesterreich, von O. Thon. Berlin, Lamm, 1908 ; in-8° de II + 161 p. M. 3,50. — 5. Heft. Die Juden in Rumänien, von A. Ruppin ; in-8° de 40 p. M. 1,50.

Vollmer (H.). Vom Lesen und Deuten der Heiligen Schrift. Tubingue, Mohr, 1907; in-12° de 64 p. (Religionsgeschichtliche Volksbücher).

Sur l'histoire de l'exégèse juive et chrétienne.

Volz (P.). Voir à Theologischer Jahresbericht.

Voysey (C.). The purpose of the Jew in history. Moorfields, Upfield Green, 1908.

Vuilleumier (H.), Hollard (Roger), Trabaud (H.), Barrelet (J.), Gautier (L.). Les étapes de la révélation en Israël. Cinq conférences. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1908 ; in-8° de 131 p. 1 fr. 20.

Weber (F. W.). Kurzgefasste Einleitung in die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Zugleich ein Hilfsmittel für kursorische Schriftlektüre. Für höhere Schulen und gebildete Schriftleser bearbeitet von H. Weber. 12e éd. Munich, Beck, 1907 ; in-8° de 411 p. M. 4,50.

Weil (Br.). K. C.-Jahrbuch 1908. Strasbourg, Singer, 1908; in-8° de 154 p.

Weinberg (M.). Ewige Weisheit. Spruchpoesie des Talmud und der rabbin. Literatur nebst Fabeln, Parabeln und Sagen derselben übersetzt. Halle, O. Hendel, [1908]; in-8° de XII + 147 + 56 + XII p. M. 2.50 (Bibliothek der Gesamtliteratur des In- und Auslandes, 2096-2099).

Weiss (N.). Voir à Samuel ben Moses ha-Maa'rabi.

Wengeroff (Pauline). Memoiren einer Grossmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands im 19. Jahrhundert. 1. Bd. Mit einem Geleitwort von G. Karpeles. Berlin, Poppelauer, 1908 ; in-8° de VIII + 290 p., portrait de l'auteur. M. 3.

Le sous-titre est plus exact que le titre : ce sont, non des Mémoires historiques, mais des tableaux de mœurs du judaïsme russe au XIXe siècle, d'après les souvenirs de l'auteur. Les scènes principales sont : les solennités de l'année juive (p. 5-117), le sabbat (p. 161-170), un mariage (p. 171-184). La peinture est fidèle, à peine idéalisée et dégage un véritable charme, dû autant à la poésie des mœurs décrites qu'au talent, à l'art, de celle qui les décrit. Même dans le dernier chapitre, forcément prosaïque — c'est une description minutieuse des costumes portés par les Juifs et les Juives avant l'ukase de 1845 (p. 185-200) — on relève quelques jolis traits, tel celui sur les « peyes » ou boucles de cheveux en tire-bouchon, « d'où les meilleures pensées étaient comme tirées ».

Le chapitre le plus intéressant pour l'historien est celui qui raconte les débuts de la campagne entreprise par Lilienthal, en 1838, avec les encouragements du gouvernement russe, pour moderniser l'instruction (p. 118-136). Cette tentative se heurta à la mauvaise volonté de la masse, dont les soupçons étaient en partie légitimés par les procédés du gouvernement et ses réformes à la cosaque. Une scène, qui ne manque pas de pathétique, donne le ton. A Minsk, une assemblée des Juifs fut convoquée à l'arrivée de Lilienthal. « La grande question était : quelles sont les intentions du ministre de l'instruction publique avec cette réforme ? Voulait-on préparer en fin de compte tous les Juifs russes au baptême ? Dans ce cas, ils se lèveraient tous comme un seul homme contre cette réforme et la feraient échouer. Car si l'on enlève au Juif sa religion, le sol manque sous ses pas et il est perdu. Ses propres enfants se révolteraient contre lui. Le Dr Lilienthal était indigné. Il jura sur un séfertora qu'il voulait conserver aux Juifs leur religion et qu'il avait le baptême en horreur. Pleurant d'émotion, il assura qu'il ne visait que le bien des Juifs. Il réussit enfin à rassurer l'assemblée. »

Mme W. note (p. 137-160) les changements que les idées modernes apportèrent dans la vie religieuse et sociale des Juifs en Lithuanie (le cadre est la communauté de Brest-Litowsk) pendant cette période troublée qui fut à la fois une Aufklärung et un Sturm-und-Drang : le judaïsme russe brûlait les étapes. Une petite minorité sut seule garder l'équilibre ; la masse ne fut guère atteinte, mais la classe moyenne fut comme déracinée sur place. Le contraste est saisissant avec les mœurs intimes d'autrefois. Le volume est d'une lecture très attachante et nous attendons avec impatience la suite.

Wensinck (A. J.). Mohammed en de Joden te Medina. Proefschrift. Leyde, Brill, 1908 ; in-8° de XII + 181 p.

Westphal (G.). Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Eine alttestamentliche Untersuchung. Giessen, Töpelmann, 1908 ; gr. in-8° de XVI + 280 p. M. 11 (Beihefte zur *Z. A. W.*, XV).

Étude des plus complètes de l'un des problèmes les plus importants de l'histoire de la religion biblique. En voici les grandes divisions : I. Yahwé et la Montagne de Dieu (Sinaï-Horeb). — II. Yahwé sur la Montagne de Dieu et Israël en Chanaan. — III. Yahwé et le pays de Chanaan. — IV. La demeure de Yahwé dans les anciens lieux de culte israélites. — V. Le temple de Jérusalem en tant que demeure de Yahwé. — VI. Yahwé dans le ciel. — Matériaux abondants, discussion approfondie. Avec la première partie on pourra comparer maintenant l'article de M. R. Weill, *Revue*, LVII et LVIII, et celui, prodigieusement aventureux, de P. Haupt, *Midian und Sinai*, dans *Z. D. M. G.*, LXIII, 506-530.

Wildeboer (G.). Het Oude Testament van historisch standpunt toegelicht. Groningue, Wolters, 1908 ; gr. in-8° de XII + 340 p. 3 fr. 50.

Wildeboer (G.). Het outstaan van den Kanon des Ouden Verbonds. Vierde, vermeerde druk. Groningue, Wolters, 1908; gr. in-8° de XII + 176 p.

Wise (Stephen S.). Intellectual piety. New-York, Bloch Publishing C°, 1908. 10 cents (Free Synagogue Pulpit, 6-7).

Sermon.

Wolf (A.). De Flavii Josephi Belli Judaici scriptoris studiis rhetoricis. Thèse, Halle, 1908; in-8° de 95 p.

Wolff (A. A.). Gebete für Israeliten zum Gebrauche beim Gottesdienste im Hause und auf dem Friedhofe. 5. verm. u. verb. Aufl. Francfort, J. Kauffmann, 1908; in-8° de VIII + 152 p. M. 1.

Wolff (M.). La souffrance. Sermon prononcé au temple israélite de Sedan le 1er jour de Roch-Hachana 5669 (26 septembre 1908). Sedan, Impr. E. Laroche, [1908]; in-8° de 15 p.

Wolff (W.). שיר השירים Das Lied der Lieder übersetzt und erläutert. Francfort, Sänger et Friedberg, 1908; gr. in-8° de VI + 71 p. M. 1,90.

Wright (C. H. H.). Light from Egyptian papyri on Jewish history before Christ. Londres, Williams and Norgate, 1908; in 8° de XVII + 123 p. 3 s.

Sur le temple d'Éléphantine et celui de Léontopolis, sur la date de Daniel.

Yahuda (A. S.). Ueber die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches. Berlin, G. Reimer, 1908; gr. in-8° de p. 887-914. M. 1 (Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, XXXIX).

V. le compte rendu de M. Schwab, t. LIV, 149-152.

Year Book of the Central Conference of American Rabbis. Volume XVII, edited by Tobias Schanfarber, Samuel Hirschberg and Joseph Stolz. 1907-5667, containing the proceedings of the Convention held at Frankfort, Michigan, U. S. A., July 2 to 8, 1907. New-Nork, Bloch Publishing C° (Chicago, impr. T. Rubovits), 1908; gr. in-8° de 280 p.

Les conférences faites au Synode et qui ont été suivies de discussions intéressantes sont les suivantes : Moïse Hayyim Luzzato en l'honneur de son deuxième centenaire, par I. Landmann; Histoire et rôle des cérémonies dans le judaïsme, par K. Kohler (beaucoup de vues contestables ; influence religieuse de l'enfance sur l'adolescence, par Montague N. A. Cohen; l'instruction religieuse dans les asiles pour enfants en retard, par S. Peiser.

Zamenhof (L.). La Predikanto el la Biblio, el la originalo tradukis. Paris, Hachette, 1908; in-8° de 26 p. 0 fr. 75.

Zamenhof (L.). La Psalmaro el la Biblio, el la originalo tradukis. Kun antauparolo klarigoj kaj notetoj pri la hebrea muziko de F. de Ménil. Paris, Hachette, 1908; in-8° de XV + 165 p. 2 fr. 50

Zammatto (A.). Gli israeliti d'Italia nella coltura. Padoue, Soc. coop. tip., 1908; in-8° de 12 p.

Zapletal (V.). Hermeneutica biblica. Ed. altera, emendata. Fribourg (Suisse), Universitäts-Buchh., 1908; in-8° de XI + 197 p. M. 4.

Zionistisches A-B-C Buch. Herausgegeben mit Unterstützung zahlreicher sachverständiger Mitarbeiter von der zionistischen Vereinigung für Deutschland. Cologne, Jüdischer Verlag, 1908 ; in-8° de VIII + 293 p.

ZUCKERMANDEL (M. S.). Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander oder palästinensische und babylonische Halacha. Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha. Erster Band Francfort, Kauffmann, 1908; gr. in-8° de XXX + 484 p. M. 16.

Le 2e vol. a paru en 1909. L'auteur a présenté lui-même son œuvre dans la *Monatsschrift*, LII, 1908, 626-630. Nous avons demandé à M. Blau d'apprécier pour les lecteurs de la Revue cet ouvrage considérable, en dehors de toute prévention scientifique ou autre.

ZUCKERMANN (M.). Dokumente zur Geschichte der Juden in Hannover. Erstes Heft. Hanovre, Vereinsbuchdruckerei, 1908 ; in-8° de IX + 45 p. M. 1.

M. Z. édite 17 documents allemands du XVIIe et du XVIIIe siècles, tirés des Archives de Hanovre, et un règlement synagogal en hébreu de 1742. Il y joint les tables généalogiques de deux « agents royaux », Michaël David (m. 1758) et son fils Salomon Michaël David (m. 1791). Ce sont autant de matériaux pour l'histoire de la communauté hanovrienne que l'auteur prépare.

ZURHELLEN-PFLEIDERER (E.). Die Religion der Patriarchengeschichten. Tubingue, Mohr, 1908 ; gr. in-8° de p. 29-65. M. 1 (Tirage à part des « Theologische Arbeiten aus dem Rhein. wiss. Prediger-Verein », Neue Folge, 10 Heft).

3. *Périodiques.*

הַקֶּדֶם **Hakedem** (Saint-Pétersbourg, trimestriel). = = 2e année, 1908. Nos 1-2, 25 mars-juin. = = PARTIE HÉBRAÏQUE. = H. Brody : Fragment d'un poème anonyme du genre « tedjniss ». — A. Kaminka : Sur les *Scheeltot* de R. Ahaï et leurs rapports avec le Yerouschalmi (elles ne le connaissent pas). — S. Poznanski : Etudes sur l'époque des Gueonim (*suite de 1907 ; fin nos 3-4* ; ces articles ont paru à part, nous y reviendrons). — D. Kahna : Une controverse d'Abraham Ibn Ezra (avec un caraïte, sur les lumières du vendredi soir; publication d'un texte plus correct). — H. P. Chajes : Notices (Sira, XI, 9 ; R. Hasda et R. Yohanan). — PARTIE NON HÉBRAÏQUE. A. Sarsowsky : Sachliche und sprachliche Aufschlüsse zum Gilgameš-Epos, II. — V. Aptowitzer : Die rabbinischen Berichte über die Entstehung der Septuaginta (*suite nos 3-4*). — H. Pick : Lesefrüchte aus der Keilschriftliteratur zu Bibel und Talmud (*suite de 1907 ; à suivre*). — S. Krauss : Bad und Badewesen im Talmud (*fin*). — L. Grünhut : Wo liegt der Hôr ha-Hâr ? (c'est le Djebel el-Akra, au s. d'Antioche). — I. Markon : Einige slavische Wörter in den Responsen des R. Israel Isserlin. — B. Koenigsberger : Talmudische Miszellen (*suite nos 3-4*). = = Nos 3-4, 25 septembre-décembre. = = PARTIE HÉBRAÏQUE. A. Sch. Herschberg : La laine et le lin à l'époque de la Mischna et du Talmud. — A. Harkavy : D'une gueniza orientale

à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg (*fin* ; consultations inédites de Haï, dont une sur la question de אהבה רבה et אהבת עולם). — H. P. Chajes : Sur un commentaire manuscrit de *Taanit*. Additions à l'article sur Immanuel de Rome. — D. Yellin : Notes sur le texte arabe publié par Harkavy, I, 156-164. — Partie non hébraïque. W. Bacher : Das Verbum zum Ausdrucke טביעות עין:א (העין) (dans *B M.*, 23 *b*, שלא שבעתן העין est pour טבעתן). — A. Lewinsky : Zur Geschichte der Juden in Polen und Russland während des 18. Jahrh. (*suite de 1907* ; *à suivre*).

The American Journal of Semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). = = Volume XXIV. N° 1, octobre 1907 = = C. C. Torrey : The first chapter of Ezra in its original form and setting. — H. P. Smith : Theophorous proper names in the Old Testament. — M. L. Margolis : The character of the anonymous Greek version of Habakkuk, chapter 3. — The Hilprecht case. = = N° 2, janvier 1908. = P. Haupt : Critical notes on Esther (avec le texte hébreu « reconstitué »). — J. M. P. Smith : The strophic structure of the book of Micah. = = N° 3, avril 1908. = = C. C. Torrey : The Aramaic portions of Ezra. — A communication from Professor Hilprecht. = = N° 4, juillet 1908. = = B. Halper : The root תנן (racine supposée avec le sens de « ressembler à »). — A Letter from Professor Ch. R. Lanmann (affaire Hilprecht).

Giornale della Società Asiatica Italiana. = = XXI, 1908. = = H. P. Chajes : Note lessicali. — U. Cassuto : Nuovi manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Firenze. — F. Scerbo : Dei verbi in media waw. — U. Cassuto : Ancora un manoscritto ebraico della R. Bibl. Naz. di Firenze.

Israelitische Monatsschrift (Supplément de la « Jüdische Presse ». Berlin, 1908). = = N° 1, 23 janvier. = = A. Berliner : Sprachliche Wanderungen. I. Der Enkel als Neffe (נכד dans le sens de neveu). II. Eindringlinge (mots hébreux qui ont pénétré dans les langues européennes). III. Der Nasenmann (בעל החוטם, dans *Taan.*, 29 *a*, est une traduction de « *vir nasi* »). IV. Die Spinne als Brandstifterin (l'araignée a incendié le Temple, d'après *Yalkout* sur Prov., xxx, 28). Das Waldschwein, ein Bild des römischen Reiches. — Grünhut : Der Jeruschalmi Chulin und Bechoroth (est authentique ; *suite*). — A. Berliner : Erklärung der Midraschstelle כתבו לכם על קרן השור. = N° 2, 5 mars. = = Stein : Das Buch Hiob (*suite et fin n*os *3, 4, 5, 6*). — L. M. : Babylonien und Assyrien. = = N° 3, 8 avril. = = M. Munk : Das Geburtsjahr des « Jakob Emden » (Emden se contredit lui-même). — S. Klein : Ein wichtiges Massora-Werk (P. Finfer, מסורת התנ"ך). = = N° 4, 7 mai. = = A. Berliner : Synagogales (le *Kiddousch* à la synagogue). — Grünhut : Der 14. Nissan nach der Halacha (réponse à S. Krauss). = = N° 5, 4 juin. = = S Klein : Der hebraïsche Name der *battôf*-Ebene

(בקעת בית נטופא, *Gen r.*, 79). — S. Krauss : Der 14. Nissan nach der Halacha (réplique). = = N° 6, 1er juillet. = = W. Jawitz : Leben und Treiben des Volkes Israel in vorsalomonischer Zeit (*à suivre*). = = N° 8, 25 septembre. = = Klein : Ueber den Ursprung zweier arabischer Salomo-Legenden. = = N° 9, 30 octobre. = M. Stern : Ein Gemeinde — Haushalt vor 150 Jahren (Halberstadt, 1756). — Grünhut : שכוב — זקוף (néologismes pour « vertical » et « horizontal »). = = N° 10, 11 décembre. = = L. Landshut : « Der Jude Posner soll mich und seinen Bart ungeschoren lassen », ein Beitrag zur Charakteristik Veitel Heine Ephraims. — L. Löwenstein : Zur Geschichte der Juden in Berlin (*fin 1909, n° 1* ; lettre de la communauté de Berlin à celle de Metz, 1771, lui demandant une copie de la traduction française des règles sur le prêt à intérêt dans le *Schoulhan Arouch*).

Magyar-Zsidó Szemle (Budapest, trimestriel)[1]. = = Tome XXV, 1908. N° 1, janvier. = = L. Blau : Nouveaux papyrus d'Assouan. — L. Venetianer : Étude comparative sur l'histoire de la liturgie (*suite et fin n°s 2 et 3*). — B. Heller et L. Blau : Sur l'article « Les allusions juives dans les *Gesta Romanorum* ». — E. Vadász : Additions aux « Contributions » (*fin n° 2*). — A. Levinsky : La communauté juive d'Ersekujvár (Neuhänsel). = = N° 2, avril. = = L. Blau : L'époque et la cause de l'institution des lectures prophétiques (*suite n° 24*). — M. Weisz : Contributions à l'histoire du synode rabbinique de Paks. — B. Heller : Une prétendue légende relative à Raschi (le compagnon au paradis). — B. Vajda : David Gans et Tycho de Brahé. — L. Grünhut : Beth-Schean fut-il autrefois une ville juive ? — E. Vadász : Proverbes juifs. = = N° 3, juillet. = = L. Blau : Les papyrus d'Assouan à la lumière de la littérature talmudique. — L. Blau : Mordechaï Horovitz. — Fr. Lövy : Une page de la traduction de Kohélet par Simon Pécsi. — — M. Weisz : Nouvelles pierres tumulaires trouvées à Ofen. = = N° 4, octobre. = = A. Perls : La moyenne de la taille chez les Juifs à l'époque talmudique. — E. Vadász : Souccot (folklore), usages au moment de la naissance.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde... herausgegeben von M. Grunwald (Leipzig, M. W. Kaufmann ; périodicité non indiquée). = = 10e année, 1908. Fascicule 1. = = Regina Lilienthal : Das Kind bei den Juden (surtout dans la Pologne russe ; traduit du polonais avec des notes du trad., A. Landau ; *fin n° 2*). — Ad. Löwinger : Der Traum in der jüdischen Literatur (*fin n° 2* ; voir suprà, p. 116-8). — Bücherschau (L. Günther, *Das Rotwelsch des deutschen Gauners*, par A. Landau, etc.). = = Fascic. 2. = = F. Falk : Die Bücher Samuelis in deutschen Nibelungenstrophen des XV. Jahrhunderts (*suite n°s 3 et 4* ; commencement d'une étude sur le שמואל-Buch ; bon historique des travaux sur

1. La partie scientifique de cette revue a été dépouillée par M. Wellesz.

le judéo-allemand). — Bücher- und Zeitschriftenschau (M. Huguet, *Les Juifs du Mzab*, et Warren J. Moulton, *Das samaritanische Passahfest*, par S. Weissenberg, etc.). == Fascic. 3. == Albert Wolf : Fahrende Leute bei den Juden (*suite n° 4*). — D. Feuchtwang et W. Toch : Regesten zur Geschichte der Israelitengemeinde Nikolsburg (*suite n° 4* ; actes de la communauté depuis 1617). — A. Marmorstein : Eine hebräische Anekdotensammlung aus dem XVIII. Jahrhundert (ms.). — Dorothea Weissenberg : Die kaukasischen Bergjuden (*fin n° 4*) — Bücherschau. == Fascic. 4. == Bücherschau.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Breslau, trimestriel). == 52e année, 1908. Nos 1-2, janvier-février. == H. Gross : Die Satire in der jüdischen Literatur (*suite et fin nos 3-4, 5-6* ; voir *Revue*, LIX, 282). — S. Jampel : Die bibelwissenschaftliche Litteratur der letzten Jahre (*suite de 1907, fin nos 3-4 ;* critique du panbabylonisme et de la théorie de Baentsch, exposé du système conservateur). — V. Aptowitzer : Joseph Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes (*fin nos 3-4 ;* relève de nombreuses erreurs d'interprétation). — M. Barol : Menachem ben Simon aus Posquières und sein Commentar zu Jeremia und Ezechiel (*fin*). — A. Lewin : Die Vorarbeiten für die badische Judengesetzgebung in den Edikten 1807-1809 (*suite et fin nos 3-4, 5-6, 7-8*). — L. Geiger : Analekten (*fin nos 3-4* ; 1. Zu Gœthe und die Juden, 1775 ; 2. Staatsmann Stägermann ; 3. Die Juden und das junge Deutschland. 4. Aus einem Kataloge [participation des Juifs de Rome aux fêtes de l'avènement de Grégoire XV, 1621] ; 5. Eine Stelle von David Friedrich Strauss ; 6. Juden in neuen Romanen). — Notiz. S. Poznanski : Zur Elegie auf den Tod des R. Zadok (publiée par Marmorstein ; c'est Zadoc b. Josiya, de l'académie palestinienne du XIes. Besprechung. V. Aptowitzer : P. Krüger, *Abodah zarah* (*suite et fin nos 3-4, 5-6* ; ouvrage sans valeur). — Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. == Nos 3-4, mars-avril. == B. Jacob : « Im Namen... » (critique de Heitmüller, *Im Namen Jesu*). — H. Rosenberg : Das Geschlecht der Hauptwörter in der Mischna (*suite et fin nos 5-6, 7-8, 9-10, 11-12* ; v. *suprà*, p 136). — S. Horovitz : Der Sifre Sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen (*suite de 1907 ; suite nos 5-6, 7-8, 9-10, 11-12*). — Notizen. H. Brody : Der verkannte Jehuda ha-Lewi (réédite un poème de J. ha-L.). — Porges (corrections aux textes publiés par Marmorstein). == Nos 5-6, mai-juin. == V. Aptowitzer : Die talmudische Literatur der letzten Jahre (*fin nos 7-8 ;* Commentaire de Berachot par Saadia, éd. Wertheimer [M. A. ne se demande pas si l'ouvrage est bien de Saadia] ; Comment. de Kalla rabbati par Abraham b. Natan ha-Yarhi, éd. Toledano ; Ratner, אהבת ציון וירושלים ; le faux Yerouschalmi sur Kodaschim ; M Guttmann, מפתח התלמוד). — S. Eppenstein : Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter (*suite nos 7-8, 9-10 ;* 1° Bostanaï ; 2° rapports de l'exilarcat et du gaonat, organisation des metibtas ;

3° l'activité intellectuelle en Palestine jusqu'au début du xe siècle, poésie synagogale, Massora, Midrasch). — Besprechung. J. Pollak : H. Brody et K. Albrecht, שיר השיר. = = Nos 7-8, juillet-août. = = J. Eschelbacher : Michael Sachs (*fin nos 9-10 ;* voir *Revue*, LIX, 153). — Besprechung. B. Jacob : F. Coblenz, *Jüdische Religion* (critique excellente). = = Nos 9-10, septembre-octobre. = = L. Geiger : Zum Andenken an Moritz Veit (v. *Revue, ibid.*). — I. Friedländer : Ein Autograph des Maimonides (consultation). — Notiz. B. Ritter (sur Friedländer et son pseudo-Yerouschalmi). — Besprechung. S. Zuckermandel, *Tossefta, Mischna und Boraitha* (par l'auteur). = = Nos 11-12, novembre-décembre. = = J. Guttmann : Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsgeschichte (*à suivre*). — W. Bacher : Schammai als Tradent einer alten Kalenderregel (*R. H.*, 19 *b*, lire שמאי pour רבי סימאי). — A. Epstein : Der Pardes als Quelle für die Literaturgeschichte der Juden in Deutschland (*à suivre ;* étude des mss.). — Besprechungen. V. Aptowitzer : A. Büchler, *Der galiläische Am ha-Arez*. — D. Feuchtwang : S. Funk, *Die Juden in Babylonien*, II ; Behrens : S. Maybaum, *Predigten*, III ; E. Brann : P. Wengeroff, *Mémoiren einer Grossmutter*.

Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement (Londres, trimestriel). = = 1908. Janvier. = = Notes and News. — R. A. S. Macalister : Sixteenth quarterly report on the excavation of Gezer (11 Aug.-9 Nov., 1907). — C. J. Ball, C. H. W. Johns, Th. G. Pinches, Sayce : Communications on the « Zodiac-Tablet » from Gezer. — W. E. Jennings-Bramley : The Bedouin of the Sinaitic peninsula (*suite de 1907 ; suite en avril*). — R. A. S. Macalister : Further tales of the Fellahin (trad. de l'arabe). — E. W. G. Masterman : The fisheries of Galilee — R. A. S. Macalister : Gleanings from the minute-books of the Jerusalem Literary Society (*suite en avril* ; communications faites à cette société en 1849). — C. Hauser : Notes on the Geography of Palestine (*fin*). — R. A. S. Macalister : A sketch of the grammatical structure of the Nuri language (espèce de bohémiens palestiniens). — R. A. S. Macalister : Some further observations on the « Craftsmen's Guild » of Judah. — Notes and queries. R A. S. Macalister : Sacrificial cakes. — E. J. Pilcher : Stamped jar-handle from Gezer. — S. A. Cook : The inscribed objects from Gezer. — J. E. Hanauer : Foundation sacrifice superstition. — G. St. Clair : The Zodiac-Tablet. — W. F. Birch : The site of the Acra. = = Avril. = = Notes and News. — R. A. S. Macalister : Seventeenth quarterly report on the excavation of Gezer (11 Nov., 1907-10 Febr., 1908). — C. Hauser : From Hazeroth to Mount Hor, notes on the topography of the wilderness. — R. A. S. Macalister : Rauwolff's travels in Palestine, 1573 (*à suivre ;* imprimé). — Miss G. Dickson : A Jerusalem Christian treatise on astrology (*suite en juillet et en octobre*). — Dowling : The Greek fire in the Church of Resurrection, Jerusalem. — J. Cropper : The present state of the Jerusalem to Nâblus

road. — E. W. G. Masterman : Two Greek inscriptions from Khurbet Harrawi. — A. Datzi : Meteorological observations in Jerusalem (en 1906 et 1907). — E. W. G. Masterman : Dead sea observations. — NOTES AND QUERIES. C. R. Conder : The Gezer zodiacal signs. — J. Offord : St Paul at Corinth. — R. A. S. M. : The Hebrew graffitto in the Golden Gate (אברהם בר לולינא חזק). — R. A. S. M. : Fellah superstitions. — R. A. S. M. : Palestine folklore in Spain. — A. Carr : Sacrificial cakes. = = Juillet. = = Notes and News. — Annual meeting. — R. A. S. Macalister : Eighteenth quarterly report on the excavation of Gezer (11 Febr.-9 May 1908). — H. Vincent : The Gezer tunnel. — E. W. G. Masterman : Notes on a visit to Engedy, Masada and Jebal Usdum. — Miss G. Dickson : Notes on Palestinian folk-lore (*suite de 1907*). — C. K. Spyridonidis : The church over Jacob's well. — NOTES AND QUERIES. R. A. S. Macalister : Khurbet Jedireh. — J. Offord : A Greek inscription from Abil (Abel of Beth Maacah) in Galilee. = = Octobre. = = Notes and News. — R. A. S. Macalister : Nineteenth quarterly report on the excavation of Gezer (11 May-10 Aug. 1908). — Ph. J. Baldensperger : The inamovible East (*suite de 1907 ; à suivre*). — C. Dickie : Masonry remains around the Church of the Holy Sepulchre. — R. A. S. Macalister : Tales of the Prophets (trad. de l'arabe). — Observations météorologiques à Jaffa et à Tibériade. — G. A. Smith : Compte rendu de Selah Merrill, *Ancient Jerusalem*. — NOTES AND QUERIES. J. Offord : Garlic (l'ail en Egypte, à propos de Nombres, XI, 5). — W. M. Ramsay : A Greek inscription from Galilee. — R. A. S. Macalister : A bronze object from Nâblus. — R. A. S. Macalister : A tomb with Aramaic inscription near Silwân (inscription : אבישלום אבא יהוחנן). — R. A. S. Macalister : Wild wheat in Palestine (sur le blé sauvage primitif découvert par Aaronsohn).

Revue biblique internationale (Paris, trimestriel). = = Tome V, 1908, N° 1, janvier. = = M.-J. Lagrange : Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament. — P. Dhorme : L'élégie de David sur Saül et Jonathan. — MÉLANGES. De Bruyne : Une concordance biblique d'origine pélagienne. — M. Lepin : A propos de l'origine du quatrième Évangile (l'auteur, qui connaît parfaitement la Palestine et le judaïsme, est Jean). — M.-J. Lagrange : La revision de la Vulgate (prudemment favorable). — CHRONIQUE. H. Vincent : Les fouilles anglaises à Gézer, les fouilles autrichiennes à Jéricho. — Recensions. — Bulletin. = = N° 2, avril. = = A Condamin : Le serviteur de Iahvé, un nouvel argument pour le sens individuel messianique (cet argument est tiré du plan des neuf poèmes XL-LV + LX-LXII ; XLII, 1-9 doit être placé après XLIX, 7 ; — il est inexact que l'interprétation collective du chap. LIII a été « imaginée » par l'exégèse rabbinique « en haine des chrétiens »). — H. Vincent : La troisième enceinte de Jérusalem, état actuel des recherches (*fin en juillet*). — P. Dhorme : Hammourabi-Amraphel (Amraphel est Hammourabi ; les noms de la famille d'Abraham sont babyloniens ou des noms ouest-sémitiques retrouvés en Babylonie ; Hammourabi et

Abraham sont contemporains et la campagne de Genèse XIV se place avant 2010). — MÉLANGES. A. Fabre : L'étoile du matin dans l'Apocalypse (c'est le symbole de la puissance, provenant du culte d'Ischtar et attesté chez les Arabes et chez les Juifs). — L. Mariès : Remarques sur la forme poétique du Livre de la Sagesse (I, 1-IX, 17). — E. Levesque : חֲצִיר ou חֲצִים (Num., XI, 5)? (il faut lire חצרים). — CHRONIQUE. M.-J. Lagrange : Les fouilles d'Éléphantine. — H. Vincent : A travers Jérusalem, notes archéologiques. — Recensions. — Bulletin. = = N° 3, juillet. = = M.-J. Lagrange : Les nouveaux papyrus d'Éléphantine (papyrus Sachau). — M.-J. Lagrange : Le règne de Dieu dans le judaïsme (« tout le monde était d'accord dans le judaïsme sur le principe du règne de Dieu et sur le développement de ce règne par une intervention divine, mais on ne savait pas quel serait le mode de son inauguration, ni les conditions de son exercice »). — MÉLANGES. H. Vincent : Amulette judéo-araméenne (dans la collection Clark, trouvée à Amwâs; est-elle si vieille que cela?) — CHRONIQUE. H. Vincent : Les fouilles anglaises à Gézer. — Recensions. — Bulletin. = = N° 4, octobre. = = M.-J. Lagrange : La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament (cette notion est celle d'un rapport religieux, plutôt que d'une filiation naturelle). — P. Dhorme : Les pays bibliques au temps d'El-Amarna d'après la nouvelle publication des Lettres (*à suivre*; le pays d'Amourrou et de Canaan). — H. Vincent : Jérusalem d'après la lettre d'Aristée (*à suivre*). — MÉLANGES. A. Deiber : Fragments coptes inédits de Jérémie. — CHRONIQUE. H. Vincent : Les fouilles anglaises à Gézer — Recensions. — Bulletin.

Revue Sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne (Paris, trimestriel; à moins d'indication contraire, les articles sont de M. J. Halévy). = = 16e année : 1908. Janvier. = = Recherches bibliques. Le prophète Zacharie (*suite de 1907 ; suite en avril et juillet*). — La conversion de saint Paul (« Même en faisant abstraction de ses théophanies, qui sont, pour nous modernes, de la nervosité surexcitée et de l'hallucination, saint Paul, disciple de Gamaliel, ne connaissant que le désordre chaotique des midraschim pharisiens, et se trouvant, par conséquent, désarmé contre l'exégèse homogène, disciplinée, dogmatique et agressive des missionnaires nazaréens... », ambitieux et orgueilleux). — Inscription araméenne d'Éléphantine (*suite et fin en avril*). — Bibliographie. = = Avril. = = J. Barth : Zur Bauinschrift des Bar-Rkhb. — Inscription de Zakir, roi de Hamat, découverte par M. H. Pognon. — Bibliographie. = = Juillet. = = Le livre de Joël (*fin en octobre*). — Notes bibliques. La légende du prophète Elie (provient d'une double explication du *nom* du prophète). — Nouvelles remarques sur l'inscription de Zakir. — Bibliographie. = = Octobre. = = Les Samaritains dans le Coran (le péché du veau d'or est attribué dans le Coran à un Samaritain, soit parce qu'on adorait un veau dans le royaume de Samarie, soit parce qu'on pensait à la secte de Melchisédec, qui profes-

sait l'impureté de l'humanité et dont le patron avait été le roi de Salem, ville de Samarie; il n'y a pas de rapports entre les Samaritains et les Falachas). — Encore Ναζωραῖος (signifie « prophète », non « de Nazareth », a été remplacé à Antioche par « chrétien »). — Bibliographie.

Rivista israelitica (Florence, bimestriel). = = 5e année, 1908. N° 1. = = S. H. Margulies : Note liturgiche. יוצר, II (le passage כולם אהובים וכו' est dirigé contre la conception des anges déchus). — H. P. Chajes: Note critiche su Ezechiele (doublets dans II, 6 ; III, 1, 5-6, 15; V, 14-15; VII, 13 ; VIII, 6). — L. Ginzberg et H. P. Chajes : Varia (Peschitto sur Prov., XXXI, 6 ; Sira hébr., XI, 9 XLV, 25). — S. H. Margulies : Il Talmud Tora di Firenze (XVII-XIXe s., *suite et fin n° 2*). — U. Cassuto : Gli Incunaboli ebraici del Collegio rabbinico italiano (16 numéros). — Rivista delle Riviste. = = N° 2. = = S.H. Margulies : La nuova primavera d'Israele (sermon). — H. P. Chajes : Note esegetiche su Giobbe (1° XXVIII ; 2° XXXIII, 23-28). — R. Gottheil : Gli studi ebraici in America (*suite et fin nos 3, 4, 5-6*). — S. H. Margulies : Dall' Archivio dell' Università israelitica di Pisa (4 documents de 1593, 1595, 1616, 1648). — L. Ginzberg : Libro dei Giubilei, XVI, 30 (les « couronnes sur la tête » proviennent d'une méprise du traducteur ; le texte parlait de l'ornementation du toit de la soucca). — Un ms. della Mishna (exemplaire italien, vocalisé, de Kodaschim et Tohorot avec le comment. de Maïmonide). — Rivista delle Riviste. = = N° 3. = = H. P. Chajes : Relazione sul XV Congresso degli Orientalisti. — H. P. Chajes : Is., XIX, 18-25 (à la lumière des papyrus d'Éléphantine ; l'auteur a vécu vers l'an 525). — H. P. Chajes : Note critiche su Ezechiele, XI. — H. P. Chajes : Un חרם di R. Mosè Zaccuto contro il giuoco (1693). — I. Elbogen : A proposito della parola Seder (סֵדֶר dans la littérature rabbinique). — A. Lewinsky : Sulla storia degli Ebrei in Italia (*suite de 1907 nos 5-6*). — U. Cassuto : Alcuni incunaboli ebraici conservati nella R. Biblioteca Nazionale di Firenze. — H. P. Chajes : Bibliografia (*Scheeltot*, éd. Kaminka). — H. P. Ch. : Rivista delle Riviste. = = N° 4. = = S. H. Margulies: Note liturgiche (*fin*) : נשמת, אמת ויציב, אמת ואמונה, על הנסים, le *séder* de pâque קדש ורחץ. — S. Poznanski : סדרא e ריש סדרא (énumération des personnages qui ont porté ce titre). — S. Poznanski : Uno scritto postumo dello Steinschneider (*Rangstreit-Literatur*, Vienne, 1908). — H. P. Chajes : Una lettera del *Nassi* Sintzheim al Rabb. Mosè Levi Zacut (sur le Sanhedrin). — H. P. Ch. : Rivista delle Riviste : L'iscrizione di Zakir. — U. Cassuto : Ancora sugl' incunaboli del Collegio rabbinico italiano e della R. Biblioteca Nazionale di Firenze (2 numéros). — H. P. Ch : Meir Friedmann (nécrologie). = = Nos 5-6. = = H. P. Chajes : Ancora del commento di R. Shelomò ben Ha-Jathom. — H. P. Chajes : Note critiche su Giobbe (XXXIV, 29 a-37 ; XXXV, 9-12 ; XXXVI, 7, 8, 11, 16-19). — L. Blau : La letteratura moderna sul libro considerata dal punto di vista del libro ebraico (*à suivre;* à propos de

Albert Cim, *Le Livre*, Paris, 1905-1906). — Elia Samuel Artom : Sull' alleanza fra Giuda Maccabeo e Roma (l'alliance fut réellement conclue, le document de I Macc. est authentique en gros et se rapporte à ce fait, le récit et le document ne sont pas interpolés, le texte de I Macc. est plus voisin de l'original que celui de Josèphe). — A. Lewinsky : Un fatto di cronaca romana del cinquecento. — U. Cassuto : Gl' incunaboli ebraici della collezione Delciana nella R. Biblioteca Medico-Laurenziana (11 nos). — U. Cassuto : Sulla famiglia da Pisa (*à suivre*). — H. P. Ch. : Rivista della Riviste.

Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (Leipzig, trimestriel). = Tome XXXI, 1908. = Nos 1-3. = = E. von Mülinen : Beiträge zur Kenntnis des Karmels (*suite et fin*). = = N° 4. = = G. Dalman : Topographische Notizen zum Wege nach Petra. — G. Dalman : Epigraphisches (inscriptions grecques et latines). — J. Thomä : Das Kidrontal von el-Ka'a bis bir eijub. — G. Grünhut : Der Raum des Tempels nach Estori hap-Parchi (traduction annotée). — C. Mommert : Die Memoria sancti Gethae zu Thesbe.

Table des vol. XXVI-XXX par C. Steuernagel (23 p.).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, trimestriel). = = 28e année, 1908. N° 1. = = J. Dahse : Textkritische Studien I (les sources de Jérusalem à propos de LXX sur II Chr., XXXII, 30, et XXXIII, 14 ; l'envoi des oiseaux par Noé dans Gen., VIII, 6-12, où certaines versions de la LXX ont conservé le texte primitif, plus rapproché du récit babylonien ; la durée du déluge d'après le texte hébreu, les différentes versions de LXX et le Livre des Jubilés ; l'ordre des 6e, 7e et 8e commandements dans LXX ; les recensions de la Genèse grecque d'après les variantes du chap. XLII). — E. Baumann : ירע und seine Derivate (*fin n° 2 ;* sur les significations précises de ce verbe dans les différents livres et surtout dans les passages théologiques). — F. Küchler : Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament (filiation des sens de קנא ; la notion de la jalousie de D. remonte à Osée ; Ézéchiel change la signification de קנאה après la destruction du Temple et l'applique à l'intervention de D. en faveur de son peuple). — J. Boehmer : Ein alphabetisch-akrostichisches Rätsel und ein Versuches zu lösen (essaie d'expliquer la succession ע après פ dans les acrostiches alphabétiques : on voulait obtenir un sens magique en réunissant les initiales deux à deux : אב, גד... סף, עץ). — A. Bertholet : Ein crux interpretum (lit dans Ps., II, 11-12 : ונשקו ברגליו ברעדה). — A. Rahlfs : Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften (corrections chronologiques d'après E. ; extraits d'E. dans un ms. des LXX). — A. Rahlfs : Ueber das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung (dû à l'influence de St Anathase) — Hans H. Spoer : Psalm 151 (mss. syriaques). — E. Nestle : Miscelle (vocalisation et accentuation de הושיעה נא). = = N° 2. = = Fr. Küchler :

Jahwe und sein Volk nach Jeremia. — H. Rosenberg : Notizen aus der tannaïtischen Literatur über das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter. — Miscellen. J. Barth : Zu « Hosianna » (accentuation du mot). — E. Nestle : Ein neuer Vers im Leviticus (dans la première Bible allemande, faite sur la Vulgate) Dtn. 26, 17-18 (lire חֵמרת et הֲמירך). Der Richter Elon (manque dans d'anciens textes grecs). Alttestamentliches aus altchristlichen Kalendern. Eine empfindliche Lücke in unsern hebräischen Wörterbüchern (traductions des versions sur les mots rares). Akzent bei Maqqeph (deux mots reliés par le m. peuvent-ils avoir chacun un accent?). K. Marti : Zur Siloahinschrift (des considérations techniques justifient le sens de « écho » proposé par Praetorius pour זדה). = = N° 3. = = J. Dahse : Textkritische Studien II (classification des mss. de la LXX sur la Gen.). — E. König : Die letzte Pentateuchschicht und Hesekiel (contre Boyd, qui soutient qu'Ez. est antérieur à P) — F. Stähelin : Elephantine und Leontopolis. — W. Caspari : Progressive Assimilation in II Sam 3, 25 ; 15, 18 (8, 18, 20, 7, 23). — L. W. Batten : David's destruction of the Syrian chariots (II Sam., VIII, 4 : עקר signifie « brisa »). — A. Bertholet : Nochmals zu Ps. 2, 11 f. (*v. plus haut*). — M. Flashar : Das Ghain in der Septuaginta (d'après la transcription des noms propres dans la Genèse ; on distingue encore les deux ע ; *fin n° 4*). — M. Siemens : Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J. J. Astruc gekannt, als er 1779 seine Abhandlung über « Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut » veröffentlichte ? (oui). — A. Büchler : Kirchenkalender. — J. Katzenstein : Akzent vor Maqqeph (c'est une espèce de *méteg*). — Nestle : Miscellen. 1. Zum Text der Königsbücher in der vorlutherischen deutschen Bibel. 2. Agag und Samuel in den Sprüchen des Bileam (dans Nombres, XXIV, 23 *b*-24 *a*). 3. Num. 23, 19 (dans LXX). 4. Noch einmal Dtn 26, 17, 18 (combat l'explication de L. Löw : « t'a fiancé » ; sens de חצירה dans Nomb., XI, 15). 5. Die Waffe des Samgar (Jdc 3, 31) (מלמד pourrait signifier « soc »). — 6. Zu I (3) Reg. 18, 27 (trad. de שׂיג). 7. Nicht nachgewiesene Bibelcitate (latines). = = N° 4. = = S. Krauss : Städtenamen und Bauwesen (position, construction et caractère des villes palestiniennes d'après leurs noms). — Hans H. Spoer : Versuch einer Erklärung des Zusammenhanges zwischen Dolmen, Mal und Schalensteinen in Palästina (conclusions contestables ; la preuve en faveur du matriarcat tirée d'une « prière » juive, p. 285, est bien amusante). — Johs. Herrmann : Ægyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums.

Zeitschrift für hebräische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = Vol. XII, 1908. N° 1, janvier-février. = = Comptes rendus (הגרן, VII, par S. Poznanski ; B. Wachstein, *Wiener hebräische Epitaphien*, par H. P. Chajes et Löwenstein). — A. Berliner : Die Dichter der 13 Glaubensartikel (en énumère trente). — A. Freimann : Typographisches. — A. Marx : Eine unbekannte Inkunabel (הלכות שחיטה de Maïmonide, imprimé en Portugal). — S. Seeligmann : Ein portugiesi-

scher Talmuddruck (10 fragments de l'éd. de Faro). — S. Munk : Manuscrits hébreux de l'Oratoire, à la Bibliothèque Nationale de Paris (*suite de 1907; suite nos 2, 3, 4, 5*). — A. Marmorstein : Die Superkommentare zu Raschis Pentateuchkommentar (*suite de 1907; la suite n'a pas paru*). — H. P. Chajes : Bemerkung (sur la pièce publiée par Marmorstein, *Monatsschr.*, 1906, 589). — A. Marx : Bemerkungen zu : Die Druckereien in Konstantinopel und Salonichi — Eine von Elia Levita besorgte Ausgabe des sefardischen Siddur Venedig 1543. — I. Hirschinger : Tefillat Venedig (Bomberg) 1519. = = N° 2 mars avril. = = W. Bacher : Der Ausdruck מומָר in den Handschriften des babylonischen Talmuds (se trouve dans le ms. de Munich ; la censure l'a substitué partout à משומד). — W. Zeitlin : Bibliotheca sionistica. Hebräische Schriften über Zionismus (1852-1905 (*suite et fin nos 3, 5*). — H. P. Chajes : Aus einem handschriftlichen RSI Commentar zu Ta'anith. — Ueber Cod. Laur. Plut. I, 53 (קושיות על רש"ר). = = N° 3, mai-juin. = = Comptes rendus (Perls, בירת נאמן, par M. Eisler; Davidson, *Parody in Jew. Lit.*, par S. Krauss ; Ph. de Haas, *Breslauer... Mahzor-Handschriften*, par I. E). — B. Wachstein (réponse à Chajes) et Chajes (réplique). = = N° 4, juillet-août. = = Comptes rendus (Bernstein, *Jüdische Sprichwörter*, par Porges). — Porges : Zum Ausdruck מומָר in den Handschriften des Talmud (les Juifs l'ont eux-mêmes introduit dans les textes par crainte de la censure ; histoire du mot). — S. Poznanski : Jüdisch-arabische Bücherlisten aus der Geniza in Cambridge. = = N° 5. septembre-octobre. = = Comptes rendus (Strack, *Einleitung in den Talmud*[4], par Chajes). = = N° 6, novembre-décembre. = = W. Bacher : Zur neuesten arabischen Literatur der Juden (description de publications modernes). — H. Gross : Ein anonymer handschriftlicher Siddur von Orleans (*fin 1909, n° 1;* pourquoi d'Orléans ?).

4. *Notes et extraits.*

1. — J. Hastings : *Encyclopædia of Religions and Ethics*, t. I (A — Art). Edimbourg, Clark, 1908 ; in-4° de xxii + 888 p. 28 s. — Les principaux articles qui intéressent le judaïsme sont : Age du monde (E. N. Adler), Ahikar (Lidzbarski , Akiba (E. N. Adler), Anglo-Israelitism (A. M. Hyamson), Antichrist (Bousset), Antisémitisme (H. L. Strack), Architecture et Art (J. Abrahams pour le judaïsme), etc.

2. — E. Cushing Richardson : *An alphabetical subject Index and Index encyclopædical to periodical articles on religion 1890-1899*. New-York, Th. Scribner's Sons (Paris, Stechert et C°), 1907 ; gr. in-8° de xlii + 1168 p. — Ce précieux répertoire indique sur chaque question religieuse les articles parus dans les revues de 1890 à 1899 et l'étendue de ces articles. De nombreux périodiques ont été dépouillés (la liste occupe

plus de 30 pages), de sorte que les matériaux réunis sont très abondants (l'art. *Jews* va de la p. 556 à la p. 567). Les articles ne sont pas appréciés et le titre seul est indiqué, non le contenu.

3. — S. Reinach : *Cultes, mythes et religions.* Tome III. Paris, Leroux, 1908; in-8° de 537 p. — Des vingt-huit mémoires qui remplissent ce volume plusieurs ressortissent en tout ou en partie à nos études. Dans celui qui est intitulé « Tarpéia » (p. 223-253), M. Reinach étudie ce qu'il appelle le tabou des dépouilles, dont la Bible fournit la théorie (Deut., vii, 1-3; Nombres, xxxi, 22, 23) et la pratique (Josué, vi, 1 et s.; I Sam., xv, 3, 11, 23) : les dépouilles, par le fait même de leur capture, deviennent sacrées et intangibles. Dans sa conférence sur « l'idée du péché originel » (p. 343-363), il met en parallèle la doctrine orphique du péché et de la purification, très répandue dans les couches inférieures de l'hellénisme, avec la conception hébraïque et conclut que le christianisme trouva les esprits prêts à accepter une théorie qu'ils croyaient déjà connaître. L'étude historique sur « l'inquisition d'Espagne » est un compte rendu de l'ouvrage de Lea (l'historien américain, qui est mort depuis, a encore publié une histoire de l'inquisition dans les colonies espagnoles). Les deux travaux d'histoire juive sont connus des lecteurs de la *Revue*. Le premier cherche à établir qu'il y avait une communauté juive à Lyon au iiᵉ siècle (p. 449-456 = *Revue*, LI, 245-250); la démonstration ne nous a pas convaincu, car il n'est pas prouvé que les chrétiens de Lyon observaient encore les lois juives sur les viandes interdites; en tout, cas un boucher païen aurait pu leur fournir des viandes à eux permises (c'est ce qui se fait aujourd'hui en France dans la plupart des communautés juives). Sur « la prétendue race juive » (p. 457-471 = *Revue*, XLVII, *Actes*) nous sommes d'accord avec M. Reinach; nous aurions seulement ajouté que, s'il n'y a pas, anthropologiquement parlant, de « race » juive, la communauté de vie, de condition et même d'idées a créé peu à peu une sorte de race artificielle. Les autres articles de ce volume intéressent par endroits le judaïsme; on retrouvera ces passages à l'aide de l'Index alphabétique des matières contenues dans les trois premiers tomes (p. 520-528).

4. — P. Saintyves : *Les vierges mères et les naissances miraculeuses, essai de mythologie comparée.* Paris, Nourry, 1908; in-12° de 280 p. — Saintyves (ce pseudonyme cache un moderniste plein de talent) étudie dans cet ouvrage les contes et légendes où intervient une naissance miraculeuse, et notamment une naissance virginale. Il les classe sous différentes rubriques : pierres fécondantes, théogamies aquatiques, phytomorphiques et thériomorphiques, fécondations météorologiques, théogamies solaires et anthropomorphiques. Dans un dernier chapitre, il montre que la légende de la naissance et de l'enfance de Jésus utilise différents thèmes traditionnels. Beaucoup de ces contes intéressent la littérature juive (naissance d'Abraham, de Moïse); ils ne sont pas

approfondis ici, mais les rapprochements institués sont des plus suggestifs. Ecrit d'une plume alerte, ce livre très sérieux se lit avec plaisir.

5. — St. A. Cook : *The Religion of ancient Palestine in the second millenium b. C. in the light of archæology and the inscriptions.* Londres, Constable, 1908 ; in-8° de 122 p. — Les fouilles entreprises récemment en Palestine et dans les pays voisins nous ont révélé en partie la civilisation et notamment la religion des peuples qui ont précédé les Hébreux en Palestine. Dans cet élégant petit volume, l'auteur passe en revue les sites sacrés, les objets cultuels, les rites et les pratiques, les esprits et les dieux auxquels on rendait ce culte. L'exposition est claire et exempte de toute théorie.

6. — Albert Dufourcq : *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive.* 3e édition refondue. Paris, Bloud, 1908 ; in-16° de xxvi + 330 p. (*L'avenir du christianisme. Première partie : Le passé chrétien, vie et pensée. I. Epoque orientale*). — Voici un ouvrage d'un professeur d'Université, rigoureusement scientifique, qui se donne comme une apologie du christianisme et est dédié à Léon XIII. M. Dufourcq croit que la « fin de l'Histoire (est) la réalisation d'une conscience commune à l'humanité, — que le Christianisme (est) la forme de cette conscience universelle ». Il veut pronostiquer « l'avenir du christianisme » par l'étude du « passé chrétien, vie et pensée ». Mais dans le christianisme lui-même confluent les traditions religieuses des Juifs et des païens ; une histoire du christianisme a donc comme introduction nécessaire une étude comparative des religions païennes et de la religion juive. Cette étude, qui occupait quelques pages dans les deux premières éditions, remplit dans la troisième tout un volume, ainsi divisé : 1° les religions égyptiennes, 2° les religions sémitiques, 3° les religions aryennes (Perses, Grecs, Romains), 4° la religion juive : A. Moïse, B. Les Prophètes, C. L'Église d'Israël. Les trois chapitres sur la religion juive, que « l'avenir attendait », font pendant aux trois chapitres sur les autres religions orientales, dont aucune « n'avait pour elle l'avenir » ; partout les traits essentiels sont dégagés avec netteté, l'action des hommes et la poussée des événements déterminées avec précision. Ce n'est pas une « résurrection », c'est la vie même. Cet art est au service d'une science très sûre ; c'est à peine si des fautes d'impression dans les mots étrangers et des inexactitudes de détail révèlent que l'auteur n'est pas un spécialiste dans ce domaine. Généralement l'information est étendue et la méthode avisée. En exégèse biblique, M. D adopte de préférence les théories catholiques critiques ; l'influence du P. Lagrange est particulièrement sensible. C'est dans cet esprit, mais avec plus de liberté encore, qu'il expose l'évolution du judaïsme. Abraham dégage les plus hautes idées religieuses des croyances grossières dont elles s'enveloppaient en Chaldée. Moïse sauve la tradition des patriarches ; il donne à Israël son existence nationale et sa religion iahvéiste ; il proclame un Dieu juste,

moral, représentant un idéal de perfection et l'imposant à quiconque s'attache à lui ; il interprète les vieux usages, les anime d'un esprit nouveau et vraiment les transfigure. Les Prophètes restaurent et développent la tradition mosaïque ; ils prêchent un moralisme universaliste. Jérémie incarne l'individualisme religieux, Ezéchiel l'individualisme moral et en même temps le sacerdotalisme. L'Église d'Israël est organisée par Néhémie ; son âme religieuse palpite dans les Psaumes et sa foi en l'avenir est chantée par le second Isaïe. « Transcendantalisme, historicisme : ces deux traits caractérisent la religion juive ; elle conçoit Iahvé, *à la fois,* comme très haut et très près de l'homme ; selon la foi juive, *l'Absolu agit dans l'histoire*... Et sans doute les religions païennes se rapprochent en certains points particuliers de la religion juive... *Ici, agitation, trouble ; là, marche sûre.* Lors même qu'elle emprunte, l'âme juive transforme profondément ses emprunts. Le rapport des religions païennes et juive jusqu'au temps d'Alexandre se définit d'un mot : « *divergence* ». Nous devrions faire des réserves sur la solidité de cette construction — pour le savant, il n'y a pas d' « histoire » biblique, mais une série de traditions et d'hypothèses — nous préférons l'admirer et louer une œuvre où la science d'un P. Lagrange s'unit au talent d'un Brunetière.

7. — Et. Combe : *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie.* Paris, Geuthner, 1908 ; in-8° de XIX + 159 p. — L'auteur écarte le rapprochement du nom du dieu lunaire Sin avec le Sinaï et se montre sceptique envers le panbabylonisme panastral, qui voit des mythes lunaires dans Térah et Abraham.

8. — Raymond Weill : *La presqu'île du Sinaï, étude de géographie et d'histoire.* Paris, Champion, 1908 ; in-8° de IX + 380 p., cartes (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, section des sciences historiques et philologiques, fascic. 171). — M. Weill, qui avait déjà abordé la géologie, la géographie et l'histoire (limitée à la période des établissements égyptiens) de la presqu'île du Sinaï dans l'introduction de son *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï* (Paris, 1904), consacre ici une étude approfondie à cette région, qu'il a dépouillée de son auréole en montrant que le Sinaï biblique n'est pas situé dans la presqu'île, mais quelque part dans le désert au sud de la Judée. Les lecteurs de la *Revue* connaissent les thèses de l'auteur sur Pharan, ainsi que sur le Sinaï de la Bible et de la tradition christiano-moderne (LVII, 19-54, 194-238, LVIII, 23-59) ; on les trouvera résumées dans ce volume (p. 205-218). Si sa démonstration géographique peut être considérée comme irréfutable, sa restitution exégétique et sa reconstruction historique appellent encore des réserves. Dans un autre passage, il admet, avec Ed. Meyer, que l'Elohiste intercalait dans le récit du voyage au désert une description de l'oasis et du sanctuaire de Tôr, dont on trouve des fragments dans Exode, XV, 22-27 (p. 97-98).

9. — H. Pognon : *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, II. Paris, Gabalda, 1908. — M. Pognon a découvert en 1903 et publié en 1908 une inscription d'une grande importance historique, qui prendra place à côté de celle de Méscha. Ce sont deux fragments d'une stèle dédiée par Zakir (ou Zakar), roi de Hamat et de Laach (?), au dieu Alour (ou Aloud) à l'occasion d'une victoire remportée par ce prince sur Bar-Hadad, fils de Hazaël, roi d'Aram, qui l'avait assiégé dans Hazrakh. Cette inscription, qui éclaire l'état politique de la Syrie au VIIIe siècle, est écrite en araméen, avec des constructions qui rappellent l'hébreu biblique (*vav* consécutif). Elle a déjà provoqué une abondante « littérature » ; signalons seulement : J. Halévy, *Revue sémitique*, avril et juillet 1908; R. Dussaud, *Revue Archéologique*, 1908, I, 232 et s.; T. Nöldeke, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXI, 1908, 325-384; Lidzbarski, *Literarisches Zentralblatt*, 1908, 582-583; M. Hartmann, *Orientalist. Literaturzeitung*, 1908, 341-342. — Les nos 40-43 du recueil de M. Pognon sont des inscriptions tumulaires juives d'Edesse, dont une bilingue (araméenne-grecque).

10. — L. C. Fillion : *Le Folklore et l'Ancien Testament*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, juillet-août 1908.

11. — A. J. Reinach : *La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision*, tirage à part de la *Revue des études ethnographiques et sociologiques*. Paris, 1908; gr. in-8° de 25 p. — Ed. Meyer a observé que, dans le récit de la circoncision du fils de Moïse (Exode, IV, 24-26), c'est aux pieds non de Moïse, mais de Jahvé que Sippora jette le prépuce sanglant de son fils. M. Reinach rapproche de ce fait le duel de Jacob (Gen., XXXII, 25 et s.); d'après lui, c'est Jacob qui saisit son adversaire Jahvé au haut des cuisses et l'oblige ainsi à devenir son allié. Dans les deux cas nous tenons des rites d'alliance, là par l'aspersion du sang, principe de la vie, ici par le contact du membre qui est le siège de la virilité. La circoncision reposerait donc « sur cette notion primitive que les membres d'un clan sont parents et alliés dans la mesure où ils participent à un même sang qui est celui du dieu générateur du clan ». Telle serait « l'explication rituelle et sociale des deux épisodes. Bien d'autres éléments sont venus s'y surajouter : éléments mythologiques, — lutte, sur leur frontière même, des dieux de deux clans ennemis, l'Elohim des Jakobélites contre l'Elohim des Edomites, ou duel d'un héros contre le dieu qu'il ignore et qui lui accorde sa protection lorsqu'il se révèle, Jacob contre l'El du Jabboq, Moïse contre le Jahvé du Sinaï; — éléments géographiques, — le désir d'expliquer le nom du fleuve de la lutte, *Jabok*, passant aux pieds d'un rocher qui semble une face de dieu, *Penëël* (*sic*), de montrer pourquoi le lieu de l'*épreuve*, *Massah*, est voisin de la source de la *querelle*, *Meribah* ; — d'éléments historiques, — l'alliance et la fusion de Jacob et d'Israël, l'établissement des Jacobélites sur les bords du Jabboq; — éléments liturgiques : la recherche d'une origine divine

pour l'interdiction de manger le nerf sciatique et pour l'institution de la défloration ou de la circoncision, peut-être aussi pour un changement de nom qui aurait eu lieu au moment de la circoncision; éléments juridiques enfin : l'existence de jugements tranchés par ordalie aux sources sacrées de Qadesh et d'Elim ». Ce résumé suffira peut-être à montrer combien cette étude est suggestive. Mais que d'hypothèses aventureuses!

12. — A. Deissmann : *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt.* Tubingue, Mohr, 1908. — L'auteur développe sa thèse favorite sur l'importance des papyrus pour l'intelligence de la littérature des juifs hellénisants et de celle des premiers chrétiens. Dans un appendice, il montre que les imprécations de Rhenaia sont d'origine juive.

13. — Eb. Nestle : *Die zwei Namen Kapernaum und Kaiphas.* Leipzig, Deichert, 1908; gr. in-8° de 20 p. — 1° La forme « caper... » au lieu de « caphar » serait nestorienne. Pour le second élément du nom, nous ne comprenons pas les hésitations de l'auteur : כפר נחום est cité dans la littérature juive, qui connaît aussi la forme כפר תנחום, donnée par un ms. arabe. 2° Orthographe (Caïaphas ou Caïphas) et étymologie (קייף) du nom de Caïphe; traditions sur ce grand-prêtre.

14. — Giovanni Rosadi : *Le procès de Jésus*, traduit de l'italien par Mena d'Albola. Paris, Perrin, 1908; in-16° de 328 p. — La *Revue d'histoire ecclésiastique*, IX, 1908, 746, résume ainsi la thèse de l'auteur : « En Judée, comme dans toutes les autres provinces soumises, Rome se réservait le pouvoir judiciaire suprême aussi bien dans sa phase préparatoire que dans sa phase exécutoire. Elle retenait le droit d'enquêter, de délibérer, de juger et de condamner. Qu'elle ait laissé aux Juifs le droit d'arrêter un citoyen, d'instruire sa cause et de prononcer contre lui une sentence capitale, sous réserve de l'approbation subséquente, c'est une contre-vérité historique, aussi bien que ç'eût été une contradiction juridique. L'arrestation de Jésus, la réunion nocturne du Sanhédrin dans une cause entraînant la mort du prévenu, le prononcé de la condamnation au jour même du procès, de même que l'envoi de Jésus à Hérode, la flagellation, la mise en parallèle avec Barabbas, sont quelques exemples des violations flagrantes de la justice et des lois de la part des Juifs et des Romains. Aucune sentence régulière ne fut portée, aucun supplice déterminé ne fut décerné contre Jésus. »

La même question est examinée par un juriste allemand, Mumm, dans un article intitulé *Der Prozess Jesu*, et publié par la *Juristische Rundschau*, supplément du *Berliner Tageblatt*, 24 et 31 décembre 1908. Dans cet article, que nous ne connaissons que par une analyse et une discussion de B. Elsass, dans l'*Allgemeine Zeitung des Judentums*, du 13 août 1909, l'auteur conclut que les formes judiciaires n'ont pas été violées par les Juifs.

Nous avons encore noté sur ce sujet :

W. M. Chandler : *The trial of Jesus, from a lawyers standpoint.* Vol. 1 : The Hebrew trial. Vol. 2 : The Roman trial. New-York, Empire publ. C°, 1908; 2 vol. in 8° de 35 + 366 et 21 + 406 p.

A. P. Drucker : *Trial of Jesus from Jewish sources.* Londres, Cout. Export C°, 1908; in-8° de 64 p.

Christos Trapezountion : Ἡ δίκη τοῦ Ἰησοῦ (le procès de Jésus). Athènes, 1909 (étudie en même temps l'histoire politique, religieuse, philosophique ...des Juifs).

15. — G. Hoennicke : *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert.* Berlin, Trowitzsch, 1908; gr. in-8° de vii + 419 p. — Après avoir exposé la situation intérieure du judaïsme au ier et au iie siècle, l'auteur retrace la diffusion de l'Évangile dans les communautés juives de la Palestine et du dehors; il examine les idées et l'attitude des chrétiens judaïsants et montre enfin tout ce que le christianisme doit au judaïsme. On trouvera dans la *Monatsschrift* de 1909 (p. 617-626) un bon compte rendu, dû à M. Elbogen, de cet ouvrage solide et sage, bien informé et généralement impartial vis-à-vis du judaïsme. Parmi les nombreux problèmes qu'il aborde, citons celui des « Minim », qui est discuté dans un appendice.

16. — M. Goguel : *Les chrétiens et l'empire romain à l'époque du Nouveau Testament.* Paris, Fischbacher 1908; gr. in-8° de 32 p. — Etude sur l'attitude des premiers chrétiens vis-à-vis du gouvernement romain. A partir de Paul, citoyen romain, on fait des avances au pouvoir et le récit du procès et de la mort de Jésus est modifié dans ce sens. Seule l'Apocalypse déclare la guerre à Rome, mais elle est d'inspiration juive. — La vérité est que les deux tendances ont existé chez les Juifs; il y eut des prêtres et des rabbins favorables à un rapprochement avec Rome. La catastrophe de l'an 70 coupa les ponts, mais même plus tard certains Juifs ne crurent pas la rupture définitive.

17. — E. F. Thompson : μετανοέω *and* μεταμέλει *in Greek Literature until 100 a. D., including discussion of their cognates and of their Hebrew equivalents.* Chicago, University Press, 1908; gr. in-8° de 29 p. — L'auteur conclut que, dans la littérature judéo-chrétienne, μετανοέω signifie un changement de la volonté en général ou par rapport à une faute déterminée, tandis que μεταμέλει désigne le repentir.

18. — F. Nau : *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, traduction des versions syriaques (mss. de Berlin, Cambridge et Londres), avec les principales différences des versions arabe, néo-syriaque, grecque, arménienne slave et roumaine, avec une étude sur l'auteur et l'ouvrage. Paris, Letouzey, 1908. — L'éditeur a encore pu utiliser les papyrus d'Éléphantine conservés à Berlin et qu'il a sommairement décrits dans la *Revue du clergé français*, 1er nov. 1908, 306-307.

19. — L. Leroy : *Histoire d'Haïkar le Sage*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, n° 4, édite et traduit une version arabe fournie par les mss. 3637 et 3656 de la Bibliothèque Nationale.

20. — F. Nau : *Un extrait de la Didascalie : la prière de Manassé, avec une édition de la version syriaque*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, n° 2, p. 134-141. Cf. p. 448. — « Tous les textes grecs de la prière de Manassé et ceux qui en découlent, comme le copte et le latin, proviennent des Constitutions apostoliques » et par là de la Didascalie, et c'est « l'auteur de la Didascalie lui-même qui, *remaniant tout le passage* [le récit du livre des Chroniques], a composé la prière », dont l'auteur serait ainsi un chrétien, non un Juif.

21. — De Bruyne a publié dans la *Revue Bénédictine* (XXV, 1908, 149-160) de « Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Elie », cités par une Épître apocryphe (Epistola Titi discipuli Pauli) qui s'est conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Wurzbourg. Le fragment de l'Apocalypse d'Elie décrit les châtiments de l'enfer. Feu Schürer a cru y trouver un reste authentique de l'apocryphe juif de ce nom (*Theologische Literaturzeitung*, XXXIII, 1908, 615 ; *Geschichte*, III⁴, 362).

22. — Lévrier : *Date légale de la pâque juive ; la pâque juive et l'équinoxe du printemps*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, X, 1908, n°s 2 et 5.

23. — W. Eickmann : *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift*. Leipzig, Paul Eger, 1908 ; gr. in-8° de IV+62 p. — La partie comparative de cette étude est assez faible. L' A. T. n'a presque point d'angélologie, ce dont l'auteur ne paraît pas s'être avisé, et les rapprochements avec la littérature rabbinique, qu'on ne s'attendait pas à trouver ici, sont pris de seconde main. Le *Yalkout Hadasch* n'est pas une source à citer ; l'étymologie de Harût et Marût par l'hébreu est malheureuse ; etc.

24. — R. Roberts : *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qoran*. Leipzig, Hinrichs, 1908 ; in-8° de 56 p. (Leipziger semistische Studien, II, 6). — Outre les rapprochements que fait l'auteur avec le droit mosaïco-rabbinique, il est intéressant de constater le développement parallèle des deux législations. Ainsi, comme les rabbins, les jurisconsultes musulmans ont reconnu à la femme le droit de réclamer le divorce dans des cas déterminés.

25. — R. Griveau : *Histoire de la conversion des Juifs habitant la ville de Toméi, en Égypte, d'après d'anciens manuscrits arabes*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, n° 3, p. 298-313. — Toméi est un village près

de Bilbeïs. Deux moines rencontrent un Juif docte nommé Amran et entament avec lui une controverse, dans laquelle ils allèguent 230 témoignages tirés de l'Écriture. Le Juif, s'avouant vaincu, accepte le baptême et les Juifs de Toméi, au nombre de 375, suivent son exemple. Il prend le nom de Paul, devient prêtre, puis évêque. L'histoire se passerait vers 620, un peu avant la conquête arabe; elle aurait été consignée par les moines dans une relation utilisée par un écrivain arabe du commencement du VIIIe siècle. M. G., qui s'est servi des mss. arabes 205 et 214 de la Bibl. Nat., croit à l'authenticité de cette relation, mais elle fourmille d'invraisemblances et d'anachronismes.

26. — M. Tangl : *Zum Judenschutzrecht unter den Karolingern,* dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, XXXI, 1908, 197-200. — On a admis qu'il existait sous les Carolingiens une législation constituée sur la protection des Juifs, parce qu'on lisait dans des lettres de protection accordées à des marchands chrétiens (*M. G. Formulae*, éd. Zeumer, p. 311, n° 32, et p. 315, n° 37) « *sicut ipsi Iudei* » et « *sicut Iudaeis* ». Or, ces formules sont écrites en lettres tironiennes et le signe lu « *Iudæi* » doit être déchiffré « *diximus* ». Nous possédons d'ailleurs des lettres de protection accordées à des marchands juifs.

27. — Un économiste russe, Jos. Kulischer, a publié dans la *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung* (Vienne et Leipzig, W. Braunmüller), XVII, 1908, p. 29-56 et 201-254, une étude fort intéressante, intitulée *Warenhändler und Geldhändler im Mittelalter*, où il soutient cette thèse : tous les marchands d'argent sont en même temps marchands de denrées, et *vice versa;* toutes les classes de la société médiévale ont pratiqué « l'usure » ; la loi canonique n'avait presque aucun effet. Ces conclusions sont combattues par le Dr Franz Arens, *Commerce d'argent et commerce de denrées au moyen âge*, dans la *Revue de synthèse historique*, t. XVII-3, 1908, p. 298-308. M. K. trace de la position commerciale des Juifs au moyen âge une esquisse qui est ainsi appréciée par son critique : « Il est vrai que la question : pourquoi les Juifs étaient-ils persécutés? ne touche pas de très près le sujet principal de l'étude; mais notons que M. Kulischer prend aussi dans ce cas un point de vue trop absolu en excluant, ou presque, l'usure de ce peuple comme un motif important de leur haine générale. Il lui échappe, à mon avis, que les Juifs, étant une masse compacte et relativement sédentaire, pouvaient être plus facilement frappés que leurs concurrents chrétiens, qui, en outre, ce qui reste toujours vrai, n'étaient pas non plus de race, de religion et d'habitudes si complètement étrangères aux peuples du Nord. Après la digression dont nous venons de parler, M. Kulischer prend sa position dans la controverse sur ce point, si les Juifs étaient, oui ou non, de grands marchands avant les croisades et limités à l'usure après. Il donne des faits très intéressants prouvant qu'en effet le commencement du moyen âge les voyait dans une position enviable, ce qui d'ailleurs n'était pas absolu-

ment dénié même par Bücher, et qu'ils n'étaient jamais complètement exclus du trafic des marchandises. Sur ce dernier point il y a lieu d'adoucir une théorie courante qui, en effet, est exagérée ; et j'admets le fait que les *Juifs* n'étaient jamais absolument confinés dans le commerce d'argent, beaucoup plus généralement que je ne puis le faire pour les *prêteurs italiens*. Car il ne s'agit pas ici de bourgeois d'une ville importante qui allaient à l'étranger avec un but commercial tout défini, pour en rentrer après fortune faite, mais plus ou moins de pauvres diables saisissant toute occasion de gain qui se présentait à eux ; encore est-il naturel que les Juifs, restant pendant des générations à la même place, fussent liés à la vie économique de leurs voisins d'une façon plus étroite et plus multiple que des visiteurs étrangers, — un Cahorsin assimilé n'étant plus un Cahorsin, tandis que le Juif restait toujours dans sa position de demi-étranger. Je ne veux signaler que les pages consacrées par l'auteur à l'histoire des Juifs dans l'Europe méridionale, où la vie économique était plus développée dans des républiques pénétrées de l'esprit latin et dans un pays — l'Espagne — dont la civilisation était établie sur des fondements arabes. Il est tout naturel que dans ces pays où encore la différence de race était moins sensible, l'influence des Croisades sur le sort des Juifs ait été moins sérieuse, et que ceux-ci, au moins jusqu'à la contre-réforme, aient continué de jouer un rôle actif dans tous les champs de l'activité économique » (p. 305-306 ; v. aussi la note de la p. 304, sur les causes de l'expulsion des Juifs d'Angleterre ; nous ne connaissons pas d'expulsion de Juifs de France en 1291).

La *Zeitschrift für Volkswirtschaft* avait déjà publié, en 1907, un travail de J. Schipper, *Aufänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im früheren Mittelalter* (*Revue*, LVII, 127).

28. — N. Ferorelli : *Gli ebrei nell' Italia meridionale dall' età romana a Carlo Borbone*, dans l'*Archivio storico per le provincie Napoletane*, XXXII, 1907, p. 244-274 ; XXXIII (1908), 134-149 (*à suivre*). — Chap. I : Le prime colonie e le loro vicende fino al pontificato di S. Gregorio Magno. Le immigrazioni avvenuto prima e dopo la distruzione de Gerusalemme (des Juifs à Pompéi, R. Akiba à Brindisi !), e le communità di Puglia e di Calabria verso la fine del quarto secolo. — Gli ebrei di Venosa, di Napoli e di altre città ; il variare delle loro condizioni, e l'azione esercitata su questa di S. Gregorio Magno. — Chap. II : Gli ebrei di Napoli, Benvento, Salerno, Capua. — Gli ebrei di Brindisi, Venosa (publie une inscription tumulaire d'Abigaïl, fille de חגרון, morte à six ans en l'an 740 de la destruction du Temple), Lavello, Matera ; risveglio intellettuale ; colonie di Oria, di Bari, di Rossano : Donolo. — Travail consciencieux, mais d'une critique insuffisante. Les sources juives sont utilisées de seconde main. Jusqu'ici l'auteur suit surtout Ascoli, D. Kaufmann et Nino Tomassia (*Stranieri ed ebrei nell' Italia meridionale*, Venise, 1904). Les 1500 documents inédits qu'il a dit avoir réunis trouveront place dans la suite.

29. — R. Latouche : *L'abbaye de Saint-Martin de Sées et les Juifs au début du* XIIIe *siècle*, dans la *Province du Maine*, XVI (1908), p. 329-330, publie une « notice de Henri, abbé de Saint-Martin de Sées, dans laquelle il rappelle qu'il a porté la peine de l'excommunication contre tous les moines de Saint-Martin qui feraient un emprunt aux Juifs, soit directement, soit par personne interposée, sans l'autorisation du chapitre des moines » (1er mars 1201). Ce document est tiré du Livre blanc de Saint-Martin de Sées, dont l'original est à la Bibliothèque municipale d'Alençon.

30. — Arsène Périer : *Un prévôt de Paris sous Charles V. Hugues Aubriot*. Dijon, impr. de Jacquot et Floret, 1908 ; in-8° de 292 p. (*Mémoires de la Société bourguignonne de géographie et d'histoire*, XXIV). — L'historien du moyen âge aime à s'arrêter devant certains personnages qui, en opposition avec leur temps et avec leur époque, nous sont d'autant plus sympathiques qu'ils tranchent davantage sur leur milieu. Ce sont des hommes aux passions fortes, indépendants, courageux, souvent violents ; ils osent encourir l'hostilité de la puissance souveraine, l'Église, et étendre leur protection aux parias de la société, les Juifs. Ils sont finalement brisés par les pouvoirs établis, qui les condamnent et les déshonorent pour crime d'immoralité et d'accointances judaïques. Un de ces personnages est le prévôt Hugues Aubriot, dont M. Périer, sans renouveler sa biographie, à ce qu'il nous semble, a esquissé avec sympathie la figure « aux traits puissants, une des plus caractéristiques d'un siècle troublé ». Aubriot, nommé prévôt de Paris par Charles V en 1367 (M. P. dit, p. 58, que la date exacte est contestée ; mais l'acte existe, v. L. Delisle, *Mandements et actes de Charles V*, Préface, p. v), se montra « courageux, actif, justicier sans défaillance, dévoué corps et âme à son roi et à son office ». Fidèle à la maxime de son maître, rapportée par Christine de Pisan, il rendait justice même aux Juifs. « Parmi les griefs accumulés contre les actes de la vie d'Aubriot, dit M. P. (p. 222), il en est un sur lequel il n'est pas inutile d'insister, parce que le crime imputé au prévôt constitue simplement un acte de courage qui lui fait honneur ; c'est le fait d'avoir traité humainement les Juifs et d'avoir rendu aux mères les enfants qu'on leur avait enlevés. Cet acte est d'ailleurs en parfaite harmonie avec la politique libérale de Charles V ». M. P. ne s'est pas demandé à quel titre Aubriot eut à s'occuper des Juifs. Le prévôt de Paris, placé à la tête du Châtelet, était un officier de police et un magistrat ; mais c'était aussi un représentant du roi, au nom duquel il administrait la capitale et percevait les deniers royaux. Les Juifs étaient-ils constamment placés sous l'autorité et la juridiction d'Aubriot parce qu'ils appartenaient en quelque sorte au roi ou n'intervenait-il que lorsque l'action policière ou judiciaire était mise en mouvement ? Les Juifs qu'on voit détenus au Châtelet sont-ils des victimes qu'il protège ? sont-ce des condamnés ou des inculpés qu'il incarcère ? La compétence du prévôt était assez mal déterminée pour n'être pas très large ; en 1395 la justice des Juifs, refusée à l'évêque, lui fut adjugée par le Parlement (Félibien et

Lobineau, *Histoire de la ville de Paris*, IV, 546 *a-b;* voir l'exposé de l'affaire, II, 714-715). Cette question est quelque peu éclairée par l'événement qui donna l'occasion à Aubriot de protéger les Juifs. A l'avènement de Charles VI, une émeute éclata dans Paris ; les mutins se jetèrent sur les Juifs « et ils en auraient fait un horrible carnage si ces malheureux, fuyant avec effroi vers le Châtelet royal, n'avaient réclamé avec instance le privilège du Palais [qui était *domus regia*] et demandé à y être gardés avec les autres prisonniers » ; des forcenés saisirent des enfants juifs et les firent baptiser (p. 55, 57). « Le lendemain, avec l'assentiment du roi, Aubriot rétablit les Juifs dans leurs maisons et leur fit rendre leurs enfants baptisés la veille, avec ordre, sous peine de vie, de leur restituer tout ce qu'on leur avait pris. C'était là, on le répète, de la part du prévôt comme de la part du roi, un acte de courage autant que d'équité. L'un et l'autre, dans cette circonstance, furent supérieurs à leur temps » (p. 224). M. P. raconte ces faits (à deux reprises différentes) d'après le *Religieux de Saint-Denis*, dont le récit peut être complété par plusieurs actes de Charles VI, notamment l'ordonnance du 27 janvier 1382 contre la ville de Paris (publiée par Félibien et Moreau, III, 519 *b*, et Sauval, III, 28-31). Le prévôt indépendant finit par succomber dans la lutte contre les clercs et les suppôts de l'Université. Il fut cité à comparaître devant la juridiction ecclésiastique, dont il avait réprimé les empiètements, pour crime d'hérésie. On l'accusait encore d'immoralité. « Il était enclin au libertinage, quoiqu'il fût sexagénaire, dit le *Religieux de Saint-Denis* (éd. Bellaguet, I, 63)... On le soupçonna aussi d'avoir entretenu des liaisons illicites avec des Juives, parce qu'il avait eu plusieurs fois avec elles des entrevues secrètes et trop familières. Il leur rendit même, sur leur demande, leurs fils qu'on avait baptisés de force... se montrant en cela fort inconsidéré, car il donnait ainsi aux Juifs, ennemis du Christ, l'occasion de profaner la sainteté du baptême. » C'est là-dessus qu'on a échafaudé le roman des amours de Hugues Aubriot et d'une juive (Arnould et Alloye du Pujol, *Histoire de la Bastille*, I, 1844, 15-150). Le malheureux prévôt ne pouvait échapper, les clercs le tenaient. « Le 17 mai [1381], il fut exposé sur un échafaud en planches, dressé au parvis de Notre-Dame. Là, à genoux et sans chapeau, il demanda la faveur de l'absolution, fit vœu d'offrir des cierges pour les enfants juifs baptisés qu'il avait rendus à leurs parents ». Puis l'évêque « le condamna tout haut à faire pénitence perpétuelle au pain de tristesse et à l'eau de douleur comme fauteur de la perfidie judaïque et contempteur des sacrements de l'Église, etc. » (p. 107 ; voir la sentence p. 275 : il est condamné *ad restitutionem dictorum puerorum baptizatum ecclesie faciendam*). On en fit des chansons, telle cette complainte d'inspiration cléricale (p. 280) :

Tu te plains de faulx hérésie
Qui est en toy très grand diffamé,
Tu es maistre de sodomie,
Si come disent homes et femmes,
Tu as dampné de ceux-là les âmes
Que tu as aux Juifs rendus;
Dignus es d'être ars ou pendu.

31. — Abbé Arnaud d'Agnel : *La politique de René envers les Juifs de Provence,* dans le *Bulletin historique et philologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (publication du Ministère de l'Instruction publique), 1908, nos 1-2, p. 247-276 (tirage à part, 1909, 32 p.). — M. l'abbé Arnaud d'Agnel, qui publie en ce moment les Comptes de René Ier d'Anjou, comte de Provence (1435-1480), a étudié la politique du « bon roi » dans une communication faite au Congrès des sociétés savantes et dont voici la substance. René est exceptionnellement bienveillant pour les Juifs, plus par intérêt, d'ailleurs, que par bonté. Le 5 février 1443, il confirme les statuts de sa mère, la reine Yolande, en faveur des Juifs, du 27 mai 1423. En 1447, soixante délégués des communautés provençales se plaignent de vexations et obtiennent des lettres de rémission. Même requête en 1474. Le 18 mai 1454, le roi leur accorde plusieurs licences, dont une relative à la rouelle. Le 12 novembre 1474, il leur donne, ou leur vend plutôt, pour 8,000 florins, un délai de huit mois pour acquitter leurs dettes envers les chrétiens. Deux ans avant sa mort, il supprime la commission générale des usures et reçoit en échange 4,000 florins. « En dehors de ces mesures d'ordre général, un très grand nombre de pièces d'intérêt particulier témoignent de la bienveillance effective du prince à l'égard des Juifs. Il intervient sans cesse dans leurs affaires ». Des particuliers et des communautés lui demandent des grâces dilatoires pour leurs dettes ou un prompt règlement de leurs créances. En 1474, il défend à ses sujets de baptiser les Juifs par ruse ou violence et de les gêner dans l'exercice de leur culte. En 1475, il protège la communauté de Digne, victime de deux émeutes successives excitées par les capucins ; interventions analogues à Manosque (1495), Salon, Aix (à noter qu'un mouvement antijuif gagne toute la province à cette époque). Mais d'autre part, il favorise les conversions, ressource des Juifs endettés ou criminels ; il gracie les néophytes et leur sert de parrain. Les Juifs paient de fortes amendes sous forme de compositions. Ils sont industrieux, mais font peu d'affaires pour leur propre compte ; ils servent notamment d'agents aux gros négociants italiens. Les communautés et les particuliers empruntent beaucoup. De nombreux Juifs sont viticulteurs. « Lors de l'abandon de la terre au xive siècle et pendant la première partie du xve, ils en avaient profité pour acquérir à bas prix des propriétés rurales. Dans certaines communes, comme Sisteron et Manosque, ils détenaient le tiers du terroir et même davantage. Au moyen âge, les israélites de Provence, plus favorisés que ceux des autres pays, ont non seulement le droit de détenir des cens et des fiefs, mais encore celui d'acquérir des terres libres. Ils peuvent, le fait paraît invraisemblable, exercer leur domination sur des vassaux chrétiens. » Beaucoup de Juifs d'Avignon et du Comtat, en voyant leurs coreligionnaires traités avec tant d'équité et de douceur, émigraient en Provence. — Ce travail copieux groupe un nombre considérable de faits et repose sur de nombreux documents, qui intéressent même par endroits l'histoire littéraire ; ainsi on y trouve cités Bonet de Lates (p. 269) et Isaac Nathan d'Arles (p. 273).

32. — La *Chronique médicale* du Dr Cabanès publie, dans son numéro du 15 janvier 1908 (XV, 2), p. 58, un certificat médical en vieux provençal écrit à Tarascon, le 5 février 1424, et signé par « Maystre Jacob de Lunell, fisician », et un collègue chrétien.

33. — Rodrigo Amador de los Rios y Villala : *Toledo*, tome I des *Monumentos arquitectónicos de España* (Madrid, 1905-1907), 19 livraisons in-folio. Les livr. 16 à 19 décrivent avec le plus grand luxe de détails la synagogue de Samuel b. Méir Halévi, « El Transito ». et la synagogue Majeure, aujourd'hui « Santa Maria de la Blanca ». « Les décorations exquises de ces constructions, inspirées du style oriental le plus pur, donnent aux illustrations de ce chapitre un intérêt tout particulier. Ce sont des souvenirs de l'influence sarrasine, qui rendent les monuments de cette époque particulièrement précieux pour l'histoire de l'art » (*Journal des Savants*).

34. — R.-F. Valbuena : *La « Bet-Ham-Midrás » ó « Casa de Estudio » de los judios en Toledo*, dans la *Rev. d. Arch. Bibliot. y Museos*, mai-juin 1908.

35. — M. Steinschneider : *Rangstreit-Literatur, ein Beitrag zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*. Vienne, Hölder, 1908; in-8° de 87 p. M. 2 (Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissensch. in Wien. Philosophisch-historische Klasse, 155. Band, 4. Abhandlung). — Dans ce travail, publié après sa mort, St. étudie le genre littéraire des « tensons », qui fut si florissant au moyen âge et que les Juifs ont également cultivé. Comp. le compte rendu de M. Poznanski, dans *Rivista israelitica*, V, 1908, 135-139.

36. — J. Rambaud : *L'Assemblée de Paris, 1806-1807, Lettres du rabbin Jacob Israël Carmi*, dans la *Revue Napoléonienne*, VIII, 1908, 131-134, résume la publication *All' Assemblea ed al Sinedrio di Parigi, 1806-1807, Lettere del Rabbino Maggiore Jacob Israele Carmi*, edite dal Consiglio amministrativo dell' Universitá israelitica di Reggio dell' Emilia, con prefazione del prof. Andrea Balletti e note e traduzione di L. Laide-Tedesco. Reggio, Bondavalli, 1905; in-8° de 160 p.

37. — Dans la même revue, juillet 1909 : J. Baye : *La condition des Juifs en France depuis 1789* (« article d'un naïf antisémitisme à propos du livre de M. H. Lucien-Brun », *Rev. Hist.*, CIV, 202).

38. — *Confession israélite et la question des Juifs*, rédigé par le bureau de la commission centrale pour la bibliographie suisse (Bibliographie nationale suisse. Fascicule V, 10e S.). Berne, K.-J. Wyss, 1907; in-8° de VIII + 104 p. — C'est un répertoire méthodique par ordre alphabétique des ouvrages parus en Suisse sur les Juifs. Il contient : 1° les lois,

décrets, règlements, arrêts, recours; 2° les publications périodiques; 3° la question israélite en général, les Juifs et l'opinion publique, judaïsme et politique, droit et police, émancipation des Juifs, prosélytisme, action missionnaire, fondations d'asiles israélites pour vieillards, colportage, situation faite à la femme dans le judaïsme, argent, monnaies frappées; 4° histoire; 5° religion juive : *a*) théologie en général, *b*) Bible, Ancien Testament et autres écrits saints édités en Suisse, *c*) Psaumes, *d*) rituels, *e*) conversion des Juifs, sectes, relations des Juifs avec croyants d'autres confessions. Efforts accomplis en vue du rétablissement du royaume d'Israël; 6° grammaire et linguistique, poésie hébraïque; 7° rapports annuels, congrès, réunions, fêtes; 8° antisémitisme et persécution des Juifs; 9° instruction, universités et étudiants israélites; 10° biographies et nécrologies. C'est un instrument de travail utile pour les recherches sur l'histoire, la littérature et la vie des Juifs en Suisse. — *E. G.*

39. — La Société d'histoire et de littérature juive d'Alsace-Lorraine a inauguré le 9 septembre 1908 un Musée juif (*Jüdisches Museum*) dans les locaux de l'*Elsässisches Museum* de Strasbourg. La collection est décrite sommairement dans la *Strasburger Israelitische Wochenschrift*, 1908, n° 38 (17 septembre 1908) et plusieurs objets reproduits dans les *Images du musée alsacien*.

40. — *Juifs de Russie.* — La révolution avortée, en Russie, et le régime quasi-constitutionnel ont donné un regain d'acuité à la question juive, qui a fait l'objet, la liberté de la presse s'étant trouvée élargie pendant la crise, d'un grand nombre de publications. Celles dont la liste suit ont paru, à moins d'indication contraire, à Saint-Pétersbourg (généralement dans les éditions « Razym »), en 1908, dans le format in-8° :

S. Anikine : *Qui sont les Juifs et pourquoi les bandes noires ne les aiment pas;* 78 p.

J. Annossow : *La question juive d'après Dostoïewsky;* 16 p.

Ben-Efraïm : *La condition actuelle des Juifs en Allemagne;* 6 p.

B.-M. Blank : *Le rôle de la population juive dans la vie économique de la Russie;* 64 p.

Br...in : *Les écoles chez les Juifs de Russie;* 27 p.

B. Brutzkus : *La répartition par métiers de la population juive en Russie;* v + 80 p.

L. Ch...g : *La tragédie d'un peuple de six millions d'hommes*, 3e édition; 22 p.

M.-A. Engelgardt : *Les races nuisibles et les races nobles;* 40 p.

C. Grünwald : *Le territorialisme, solution immédiate de la question juive;* 23 p.

L. M[arto]ff : *Le peuple russe et les Juifs;* 54 p.

F. Oppenheimer : *Réponse au livre de H. St. Chamberlain*, « *Die Grundlagen des XIX Jahrh.* » (« *Les Juifs* »). Traduit de l'allemand; 23 p.

M.-L. Oussoff : *La tradition et les faits. Contribution à la question juive;* 86 p.

G. Pétroff : *En conscience* [Sur la question juive en Russie] ; 32 p.
La première Douma et les Juifs. Discours des députés d'après le compte rendu sténographique, 16 p.
Contribution à l'histoire des pogromes antijuifs et des procès des pogromes. Plaidoiries des défenseurs. Préface de M. G. Korolenko. Kiew, 143 + xx p.
Les aventures d'un hooligan [affidié aux bandes noires]. Kiew, 64 p.
D. Aïsemann : *Les ennemis*, conte ; 32 p.
M. Gorwitz : *Le mouvement idéologique dans le judaïsme moderne ;* 151 p.
B. Lazare : *Les idéals sociaux du peuple juif.* Traduit du français ; 30 p.
N. Ossipovitch : *Pourquoi ?* conte ; 16 p.

41. — Peretz : *Travaux récents sur les judaïsants* (en russe), dans les *Universit. Izviestiia*, XLVIII, 1908, 1-42, étudie les origines et les doctrines de la secte des judaïsants en Russie.

J. Boutch Bronévitch : *Matériaux pour l'histoire et l'étude des sectes et du raskol russe* (en russe). 2 volumes ont paru. Saint-Pétersbourg, 1908-1909.

42. — E.-F. Gautier : *Sahara algérien* (Paris, Colin, 1908 ; tome I des *Missions au Sahara*) décrit (p. 346) l'inscription hébraïque qu'il a trouvée dans le ksar de R'ormali, dans l'oasis de Bonda (Touat). Il reproduit la traduction fautive qu'en a donnée M. Ph. Berger dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1903, 236, et qui a été rectifiée depuis par M. Schwab (*Revue*, XLVIII, 137-138 ; *Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France*, 364-365). Le premier mot de la deuxième ligne, lu בזהחלוק, est invraisemblable. — Des inscriptions berbères existant au ksar d'Ouled Mahmoud et à Albani, près de Tespfaout (Touat), sont considérées par les indigènes comme hébraïques (p. 345). — Du temps d'Ibn Daud (*M. J. C.*, I, 78_{21},79_{6}), il y avait des Juifs à In Saleh et à Ouargla (?) ; de nos jours, les Juifs du Sahara ont été visités par l'explorateur Paul Soleillet (*Revue*, I, 344). Voir aussi R. Basset, *Notes de lexicographie berbère*, dans le *Journal asiatique*, 1887, II, 382-383.

43. — L.-C. Dominique : *Un gouverneur général de l'Algérie : l'amiral de Gueydon.* Alger, Ad. Jourdan, 1908 ; in-4° de viii + 256 p. (Mémoires de la Société historique algérienne, II). — L'amiral de Gueydon fut nommé gouverneur général civil de l'Algérie en 1871, peu après la promulgation du décret Crémieux. Il commença par réclamer l'abrogation de cette mesure, qui « n'a pas été seulement une erreur administrative regrettable, mais encore une grande faute politique ». Mais sur l'intervention de Crémieux et sur les représentations du Consistoire central, l'amiral biaisa et convint que le retrait du décret était inopportun. Cette affaire est exposée avec pièces à l'appui dans le chap. ii du livre II (p. 73-96), dont voici la conclusion : « Sans doute, dans la courte période qui venait de s'écouler, le Gouverneur général avait pu entrevoir chez le Juif indigène les indices d'une transformation possible ; il était dès lors inutile d'apporter à l'Algérie un sujet nouveau d'animosité. L'avenir a donné

raison à cette opinion et l'on doit reconnaître que la mentalité de l'israélite algérien est maintenant tout autre ; il s'est transformé, nous empruntant de très utiles qualités, mais développant, malheureusement, celles héréditaires. Le Juif occupe aujourd'hui, dans bien des branches de notre organisation sociale, une situation presque prépondérante. On ne saurait la lui reprocher puisque cette « prépondérance » est le fruit de son travail et de sa persistance. Mais il ne devrait pas oublier que cet « envahissement », pour si lent et si justifié qu'il soit, ne peut manquer de rencontrer de légitimes résistances. »

MAURICE LIBER.

H.-L. STRACK, **Sanhedrin-Makkoth**, Die Mischnatraktate über Staatsrecht und Gerichtsverfahren, herausgegeben und übersetzt, Leipzig, Hinrichs, 1910 ; in-8° de 56 + 60 p.

Les qualités qui distinguent tous les travaux de M. Strack — être exact et complet tout en restant concis — caractérisent aussi la dernière production de son infatigable activité. Du même auteur nous possédons déjà les traités de la Mischna sur *Sabbat*, *Yoma*, *Aboda zara*, dont une deuxième édition a paru tout récemment, et il nous annonce maintenant *Pesahim*.

Dans une courte introduction, l'éditeur nous fait connaître les moyens qui peuvent servir à l'établissement du texte; en outre de l'édition de Naples et de celle de Lowe, c'est le ms. de Berlin 568 qui lui a été fort utile. Pour les questions de détail, il a pu se contenter maintes fois de renvoyer à sa *Einleitung in den Talmud*, dont la quatrième édition a paru l'année dernière. Maître consommé dans l'art d'économiser de la place, il réunit, à la p. 6*, les tannaïtes cités dans les traités de *Sanhedrin* et de *Maccot*, en indiquant seulement leurs noms et en se référant toujours, pour leur biographie, à sa *Einleitung*. C'était suffisant, à mon avis, et il était inutile de consacrer une notice à chaque tannaïte dans les notes de la traduction. De plus, il surcharge le texte de celle-ci en complétant chaque fois le nom du tannaïte; ainsi, il écrit partout *Jehuda* (*b. El'aj*), dans l'intention louable de le distinguer de Juda b. Baba et d'autres tannaïtes ; or, le nom de Juda b. עלאי revient près de trente fois dans les deux traités et on imagine combien il est gênant de retrouver constamment dans la traduction ce nom ainsi complété. Il aurait parfaitement suffi de prévenir une fois pour toutes que Juda tout court est Juda b. עלאי ; de même pour les autres noms. Remarquons à ce propos que l'orthographe *El'aj* est contestable. Dans la *Einleitung*, p. 93, M. Strack nous apprend que אלעאי (*sic*) est une abréviation d'Éléazar, ce qui est tout à fait invraisemblable. Cette forme s'explique d'une manière parfaitement satisfaisante par le rapprochement avec l'araméen

עִלָּיָה, עִלָּאָה (Daniel, IV, 31), d'après le *kethib* עִלָּי (*ib.*, III, 32). Ce nom doit donc être prononcé et écrit *'Illaï* (non *Ilaï*, comme dans Bacher, *Ag. d. Tan.*, II, 191). Comp., dans l'hébreu biblique, le nom de תחת.

Voici encore quelques observations touchant la langue. חבלות (I, 1) ne doit pas provenir nécessairement d'un singulier חֶבְלָה, mais de חבל (cf. סבלות, סבל), ainsi que je l'ai fait remarquer dans mon ouvrage *The Mishnah treatise Sanhedrin* (Leyde, 1909), p. 55. — מַשְׁמָע (p. ex. dans I, 6) est une forme nominale incorrecte ; lire מִשְׁמָע (espèce d'infinitif, comme ממכר, מקרא, etc.) ; M. Bacher ponctue de même (*Die exegetische Terminologie*, I, 190). — Pour חָנֵק (VII, 1), lire חָנֵק, comme ponctue le ms. Kaufmann et comme le fait déjà remarquer Aboudirham sur la liturgie de Kippour (éd. Varsovie, 77 *a*). Comp. כָּרֵת. — On ne peut pas, sans plus, poser גזיר comme singulier de גִּזְרִין (IX, 6) ; il faut ou constater l'irrégularité ou regarder la variante גזירין comme seule exacte. — Puisque l'auteur, dans le Glossaire, place זְקָקָה (IX, 4) à זקק, il devrait ponctuer זְקָקָה, comme סְבָבָה de סבב, כְּפָפָה (IX, 3, 5) de כפף. Mais la racine peut être זוק.

Étant données la grande expérience de M. Strack comme traducteur et sa profonde connaissance de la littérature rabbinique, on peut être assuré que sa version rend fidèlement le sens des passages. Voici pourtant quelques petites rectifications en vue d'une prochaine édition. « *Traktament* », pour אפסוניא (II, 4) paraît comique ; mieux dans le Glossaire : « Lebensunterhalt ». — « *Stab* » pour שרביט (II, 5) est trop peu en parlant d'un roi ; le Glossaire dit mieux « Szepter » ; cf. שרביט dans le Livre d'Esther. — אומנות (III, 3) est traduit par « *Tätigkeit* » ; il faudrait « *Erwerb* » (profession, travail). — L'auteur n'a pas vu que, dans גמרו את הדבר (III, 7), le mot דבר est l'équivalent de דין, « procès » ; cf. VIII, 4 ; XII, 10. — Dans XIII, 5, מכְוָנוֹת ne signifie pas que les rues sont « disposées » (*hergerichtet*), mais que les rues d'une ville de refuge conduisaient à l'autre. — שכונה (XIII, 7) n'est pas « voisinage » (*Nachbarschaft*), mais « quartier, partie de la ville ».

Certains termes ne sont rendus qu'imparfaitement dans la traduction, sans qu'il faille en accuser le traducteur, car il en est ainsi dans toute œuvre de ce genre. Pour ארוסין (VII, 4) « *Heiratszusage* » (« promesse de mariage ») est trop faible ; mieux « *Angelobung* » (« engagement »). La traduction « transgresse une défense » (*übertritt eine Warnung*) pour באזהרה (VII, 7), ne peut qu'induire en erreur, le sens étant que l'homme en question encourt la peine (מלקות) édictée pour la transgression d'une défense (לא תעשה). Dans certains cas, le traducteur s'efforce de préciser par une addition placée entre parenthèses ou même incorporée dans le texte. Une addition inutile nous paraît être la translation du mot גלה, si fréquent dans le traité *Maccot* (p. ex. XII, 1) par « fuir dans une ville libre » (*in eine Freistadt flüchten*) : un terme technique ne doit pas être affaibli. Le verbe « fuir » lui-même n'est pas exact ; mieux vaudrait « s'expatrie, s'exile ». La phrase כמה אדם רוצה (*ibid.*) est incompréhensible dans la traduction.

Une des exigences techniques d'une traduction est à coup sûr que le même terme soit toujours rendu de la même manière. Or, le mot מסבין, qui indique partout la position couchée pendant le repas, est traduit ici différemment dans deux passages consécutifs (II, 3 et II 4). Le mot שם, qui signifie à peu près « titre » (XII, 2 : שלא השם המביאו לידי מכות, etc.), est rendu autrement en trois endroits (XII, 2 ; XIV, 1 et 9). מתנים n'est pas traduit dans IX, 2 comme dans VI, 4.

Il est regrettable que M. Strack ait accordé trop peu d'attention à l'édition de Naples, que j'ai prise pour base dans mon édition. Dans III, 4, la série des parents doit sûrement commencer par le père ; il faut donc lire אביו avec cette édition. Dans VI, 4, les phrases ne sont bien liées que si on lit, avec les éditions de Naples et de Venise, והלא ; R. Éliézer réplique : והלא מעשה בשמעון בן שטח, etc. Dans II, 4, au lieu de ומוציא, il aurait fallu lire, avec l'éd. de Naples, ויוצא למלחמת הרשות, car la même mischna dit plus loin יוצא למלחמה. L'auteur renvoie ici à une note, mais celle-ci manque. La traduction « hinausführen zu einem gewollten Kriege » n'est pas très heureuse ; מלחמת הרשות est quelque chose comme une guerre dont on prend soi-même l'initiative, par opposition à celle qui est religieusement obligatoire (מלחמת חובה). Sur III, 8, note 27, l'auteur parle d'une « leçon », qu'il ne cite nulle part. Dans II, 2, les mots אם רצה figurent deux fois dans le texte ; la deuxième fois, ils manquent dans la traduction. Par contre, dans II, 3 (לפיס (את העם, qui manque dans le texte, n'en est pas moins traduit. Dans XI, 3, la phrase חמר בדברי סופרים מבדברי תורה est devenue une sentence théologique, alors que ces mots servent simplement à introduire l'exemple qui suit ; le sens est : « il est quelque chose qui est plus sévère dans les paroles des docteurs que dans celles de la Tora ». Dans VIII, 1, les mots זקן התחתון ne peuvent pas être séparés, comme si התחתון et ce qui suit étaient une glose explicative ; le tout forme une expression complète et originale ; comp. VIII, 4. Dans IX, 2, il faudrait lire deux fois פטור, avec l'édition de Naples, et traduire en conséquence.

La traduction est accompagnée de notes brèves, mais d'un grand prix. Il me semble avoir constaté que les notes historiques sont plus abondantes sur le traité d'*Aboda zara*, où elles étaient d'ailleurs exigées par le texte, que sur *Sanhedrin-Maccot*. Néanmoins *Sanhedrin* offrait également matière à d'intéressantes remarques ; le terme de « Synedrion », notamment, aurait dû être défini. On ne trouve de note assez longue que sur la décapitation (הרג) chez les Romains (p. 23) ; celles sur Python (p. 27) et sur la magie (p. 29) sont aussi fort intéressantes. Le mot מאונין est expliqué insuffisamment tant dans la n. 21 de la p. 2 que dans le Glossaire, p. 49*, car il s'agit d'une mineure qui a été mariée par sa mère et ses frères ; le pouvoir du père reste donc intact. La note de la p. 13 sur סמיכה insiste trop sur la conception chrétienne.

La grande expérience de M. Strack dans la composition de manuels est bien connue. Ce volume contient cependant quelques disparates qu'il convient de signaler. Le terme נערה מארסה devait être expliqué à

VII, 4, non à VII, 9. Dans IX, 2, *nokhri* (נכרי) figure inutilement dans la traduction avec son équivalent allemand (p. 33). Dans XI, 1 (p. 40), le mot *stiehlt* est entre parenthèses sans raison. Dans XIV, 9, lire לוֹבֵשׁ au lieu de לוֹבֵשׁ. Aucune autre faute d'impression.

Nous nous sommes donné la peine de noter jusqu'à des vétilles, parce que nous sommes assuré que l'ouvrage aura plusieurs éditions, qui pourront être amendées. Puisse cet ouvrage contribuer pour sa part à une meilleure intelligence de la littérature rabbinique, — c'est un vœu qui, malheureusement, est toujours de mise.

Vienne, juin 1910.

S. KRAUSS.

H. GRAETZ. **Geschichte der Juden . . .** Fünfter Band. Geschichte der Juden vom Abschluss des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027). Vierte verbesserte und ergänzte Auflage. Bearbeitet von S. Eppenstein. Leipzig, Oskar Leiner, 1909 ; in-8° de XIX + 572 p.

Le cinquième volume de l'Histoire de Graetz embrasse une des époques les plus importantes de l'histoire juive, celle qui a vu la diffusion du Talmud et son avènement à la souveraineté, en même temps que la naissance des genres les plus variés et d'une valeur durable : la Masora et les systèmes de vocalisation, le piyyout et le calendrier, l'évolution du Midrasch et de la mystique, les débuts des sciences exactes et de la philosophie religieuse, pour ne mentionner que ceux-là. C'est encore durant cette période qu'un schisme s'est produit au sein du judaïsme et qu'est apparue la secte des Caraïtes, précédée et suivie de différentes autres sectes. Mais aussi cette époque était-elle plongée dans une obscurité qui ne s'éclaire graduellement que depuis fort peu, grâce à diverses trouvailles, et elle était le jouet des hypothèses et des théories les plus osées, que la critique s'est efforcé et s'efforce encore de corriger à force de labeur et de perspicacité. On sait que Graetz s'était, lui aussi, laissé égarer, notamment en ce qui concerne les Caraïtes, par ces conjectures, qu'on avait tenté d'étayer par les faux de Firkowitch ; aussi le cinquième tome de son Histoire est-il plus d'une fois inutilisable, malgré la beauté de l'agencement et de l'exposition, qu'on a toujours admirée, et nous n'y contredisons pas. Des chapitres entiers ont besoin d'être ajoutés d'après les trouvailles récentes de la Gueniza, par exemple la lutte de Ben Méir au sujet du calendrier, l'existence d'académies de Gueonim en Palestine aux Xe et XIe siècles. D'autres demandent à être entièrement récrits, notamment celui des Caraïtes et des autres sectes contemporaines, le problème des quatre captifs, les origines de la science juive en Europe, etc. D'autres, enfin, peuvent être considérablement augmentés et développés d'après l'état actuel de nos connaissances, qu'on veuille caractériser les

différents Gueonim en général et en particulier l'activité de Saadia, ou exposer la culture des sciences profanes, etc.

M. Eppenstein, qui possède parfaitement cette époque, a entrepris de mettre ce volume, par des additions et des corrections, au niveau actuel de la science. Mais on est obligé de se demander si cette méthode est convenable ou même possible. D'une part, on veut et on doit savoir comment le grand historien du judaïsme a retracé cette période, on ne peut donc pas ébranler son édifice; et d'autre part, on est étonné de lire dans une courte note — une ligne souvent — du nouvel éditeur que des pages entières de l'auteur sont maintenant insoutenables (voir p. ex. p. 182, n. 1; p. 191, n. 1; p. 270, n. 2; p. 285, n. 1; p. 325, n. 2; p. 390, n. 1; p. 546, n. 1, etc., etc.). Mais ce n'est qu'au profane qu'il sera difficile de se retrouver au milieu de ces contradictions; quant aux savants, ils sauront gré à l'éditeur d'avoir signalé, dans ses notes brèves mais substantielles, tout ce qui est de nature à compléter Graetz et à le corriger. Car M. Eppenstein est parvenu à tout épuiser, ou presque. Il a tenu compte non seulement des trouvailles si abondantes de la Gueniza, dont cette période profite tout particulièrement, mais aussi d'autres publications, telles que les *Regesten für die Geschichte der Juden in Deutschland,* la Chronique d'Ahimaaç, etc. Il a consulté également des histoires générales, comme les *Könige der Germanen* de Dahn, les *Annali dell' Islam* de Caetani, etc. Il s'est borné là à des références sommaires, tandis qu'il consacrait aux questions qui demandaient à être étudiées en détail une série d'articles qui ont paru dans la *Monatsschrift* sous le titre commun de *Beiträge zur Geschichte und Literatur im geonäischen Zeitalter.* Les cinq premiers ont été publiés en 1908; en voici les sujets : 1° Bostanaï; 2° les rapports de l'exilarcat et du gaonat et l'organisation de l'enseignement dans les « metibtas »; 3° l'activité intellectuelle en Palestine jusqu'au début du xe siècle; 4° le développement de la Masora; 5° l'étude de la loi en Palestine. Le sixième a commencé à paraître dans la présente année 1910; il a pour objet Saadia et sera suivi d'un autre sur les quatre captifs.

Je me bornerai ici à présenter, en suivant l'éditeur, quelques observations complémentaires ou rectificatives tant sur l'exposé de Graetz que sur les notes de M. Eppenstein.

Corps de l'ouvrage. — P. 12. Il n'est pas si certain que la ponctuation dite babylonienne soit plus ancienne que celle de Tibériade; les objections de Nöldeke dans la *Zeitschrift* de Geiger, XI, 290, sont dignes d'attention. Il faudrait ajouter qu'un troisième système de ponctuation supralinéaire a été retrouvé, voir *J.Q.R.*, VII, 361, 564 et cf. Bacher, dans la *Jew. Encycl.*, s. v. *Punctuation.* — P. 20, n. 3. Il est vrai qu'un mineur ne pouvait pas fonctionner comme officiant, mais il avait le droit d'être lecteur, v. M. *Meguilla*, iv, 6, et Tosefta, iv, 11, 21. — P. 48. Sur les origines de l'histoire des Juifs en France, v. Israël Lévi, *Histoire des Israélites de France*, Paris, 1904. Schürer, dans la quatrième édition du vol. III de sa *Geschichte*, passe également en revue les plus anciens

établissements des Juifs en Europe, d'après les plus récentes données fournies par les catacombes italiennes et d'après d'autres sources. — P. 60. Sur le monument de Tortose, voir maintenant M. Schwab, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne*, p. 7 et suiv. — P. 80 en haut. C'est Albéruni (éd. Sachau, p. 62) qui dit formellement que les Arabes antéislamiques ont emprunté aux Juifs le mois intercalaire, mais il explique le nom de *Nasi* par le verbe *nsa*, « retarder »[1]. Voir encore sur le calendrier des Arabes antéislamiques Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e édit., p. 95 et suiv. — P. 93. Une Kasside de Samuel b. Adiya, trouvée dans la Gueniza, a été éditée par Hirschfeld (*J. Q. R*, XVII, 436), mais l'authenticité en est contestée. Cf. aussi *Diwan d'as-Samou'al, d'après la recension de Niftaweihi*, éd. Cheikho (Beyrouth, 1909)[2]. — P. 100 et suiv. Sur Mahomet et les Juifs, comparer maintenant la monographie hollandaise de Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leyde, 1908). — P. 102. Les éléments juifs de la soura de Joseph ont été étudiés par Isr. Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Koran*, I, 1907 ; cf. Künstlinger, dans *Hakedem*, I, 151 et s. — P. 109, n. 3. Nous trouvons une communauté juive à Wadi-al-Qura à l'époque de Scherira, à qui elle adresse une question, voir Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, IV, 397. — P. 122. Sur le pacte d'Omar, il faut voir les copieuses indications de Steinschneider, *Polem. und Apolog. Literatur*, p. 165 et suiv. — P. 126. Sur Abdallah ibn Saba, le prétendu fondateur du chiitisme, et ses rapports avec le judaïsme, v. à présent Friedländer, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXIII-XXIV. — P. 134, n. 5. L'identité des titres דיינא דבבא et אב בית דין doit, malgré les arguments de M. Eppenstein (*Monatsschrift*, 1908, 336 et suiv.), être maintenue, v. encore Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, III, n. 124. Ces titres doubles étaient courants dans les collèges gaoniques, voir mes *Studien zur gaonäischen Epoche*, I, 48. — P. 135, n. 2. Sur l'organisation des académies, voir ce que j'en ai dit, *ibid.*, p. 45 et s. — P. 136. Les תרביצאי ne sont sans doute pas ceux qui prennent place hors de la salle d'étude, mais derrière les sept rangées, v. *ibid.*, p. 46, n. 3. — P. 165. Les poésies liturgiques de Yannaï étaient réunies sous le titre de חזאנה ינאי, v. *J. Q. R.*, XV, 77 ; *Monatsschrift*, 1908, 471, et le fragment de la Gueniza édité par Davidsohn, dans *J. Q. R.*, *New Series*, I, 106 ss. — P. 180. Sur les *Scheeltot*, ajouter maintenant Ginzberg, *Geonica*, I, 75 et s., ainsi que les textes de la Gueniza édités *ibid.*, II, 353 et s., et qui jettent de nouvelles lumières sur l'ordre et la composition de cet ouvrage. — P. 188. Il est peu probable qu'Anan ait déjà glorifié le fondateur du christianisme ; nous le voyons, au contraire, prendre, dans son Livre des Préceptes, une attitude hostile à l'égard des religions non-juives. Benjamin Nahawendi appliquait encore à Jésus (comme plus tard Maïmo-

1. Voici ses mots : ويسمون هذا من فعلهم النسئ لانهم كانوا ينسأون اول السنة في كل سنتين او ثلث شهرا حسب ما يستحقه التقدم.

2. Cf. cependant, en dernier lieu, Hirschfeld dans le *Centenario della nascita di Michele Amari* (Palerme, 1910), vol. II, p. 245-251, où le texte est réimprimé.

nide) le verset de Daniel, XI, 14. C'est seulement Kirkisâni (I, 8) qui parle d'un jugement plus favorable porté sur Jésus par certains Caraïtes : ואמא קום מן אלקראיין פאנהם יזעמון אן ישוע כאן רגלא צאלחא אלך. — P. 194. Sur *Halachot Guedolot*, ajouter Ginzberg, *op. cit.*, I, 95 et s. ; II, 382 et s. — P. 259. Il est invraisemblable que Kohen Cédek ben Abimaï ait formé un rituel complet, v. Ginzberg, *op. cit.*, I, 123, n. 3, et les passages auxquels il renvoie. — P. 261, n. 4. Le passage final tourné en forme de salut n'est pas particulier à Amram, mais est employé par d'autres Gueonim, v. *Revue*, LV, 248, et mes *Studien*, I, 46-48. — *Ib.*, n. 5. Sur le Siddour d'Amram, voir encore Ginzberg, *op. cit.*, I, 123 et s. — P. 263, n. 1. Le compendium sur l'abatage rituel faussement attribué à Nahschon Gaon est le ספר ראומה (Constantinople, 1565), ouvrage excessivement rare et dont l'auteur, נחשון בארץ שנער במדינת ארך, indique formellement, dans sa préface, l'an 1300 comme date de composition (v. Ginzberg, I, 155). — P. 268, n. 1. Dans le calcul des années de la vie d'Israéli, on ne doit pas oublier qu'il s'agit d'années musulmanes, c'est-à-dire lunaires. — P. 269. Les « affligés de Sion » (אבלי ציון) ne constituent pas une spécialité caraïte et nous ne connaissons que deux caraïtes qui se nomment eux-mêmes « les affligés » : c'est Tobie b. Moïse, האבל מאבלי ציון (v. *Revue*, XXXIV, 167) et Juda Hadassi האבל. Nous trouvons l'expression אבלי ציון dans la prière de נחם (pour le jeûne du 9 Ab), dans la *Pesikta Rabbati*, XXXIV, dans la Chronique d'Ahimaaç, éd. Neubauer, 128 (où on lit aussi אבלי בית העולמים, cf. encore *Revue*, XXXII, 149) et chez Benjamin de Tudèle (éd. Asher, p. 70, 111). C'est un malentendu qui a fait croire que, du temps de Sahl, il y avait parmi les caraïtes de Jérusalem, soixante pénitents qui jouaient un grand rôle. Sahl dit (apud Pinsker, p. 36) : ...ולא תהיה לנו תשובה כי אם על ידי גבורי התורה והמקרא ככתוב בענין אפריון עשה לו המלך שלמה וגו' וכתוב הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים וגו' פתרונו הם ששים חכמים מחכמי ישראל יעמדו ויזהירו את עם ה' אחד אחרי כן... ופתרונו ששים משכילים מוכיחים ומלמדים לישראל טמאה וטהרה והם מכפרים עונות ישראל ובהם תבוא הגאולה לישראל ובהמצאם יתכפר עון העדה וכו' (Cf. aussi le Commentaire de Yefet ben Ali sur Cant., III, 7, éd. Bargès, p. 46). Sahl déduit donc de ce verset du Cantique, que lorsqu'il y aura soixante hommes pieux, la délivrance viendra grâce à eux ; d'affligés, il n'est pas question ici. C'est une pensée analogue à celle du Talmud, sur les trente-six pieux. Il est d'ailleurs exact que les Caraïtes ont présenté, comme les sectes auxquelles ils sont apparentés, certains traits ascétiques. — *Ibid.*, n. 3. Daniel al-Kumisi n'a pas reçu son nom de Kum, mais de la province de Kumis dans le Tabaristan, dont la capitale était Damagân ; aussi est-il également appelé Damagâni. Voir l'article que j'ai donné sur lui à la *Jew. Encycl.*, *s. v.* (IV, 432-434). — P. 275. Juda ibn Koreisch a écrit aussi un lexique, dont l'existence est maintenant assurée, mais qui ne portait sans doute que sur la première lettre de l'alphabet, v. *Revue*, LVII, 257. — P. 291. On ne sache pas qu'Isaac Israéli ait lu avidement les ouvrages de Saadia, mais celui-ci a correspondu avec lui alors qu'il était encore à

Fayyoum, v. le Commentaire du S. Yecira, éd. Grossberg, p. 17 (le passage se lit aussi chez Grætz, p. 524) : כי אגרות רבות היו באות מאתו אל המקום הנקרא אלקרואן אל זקנו יצחק בן שלמה הרופא י"ה... (= שיכנא) ועדיין היה שוכן בפיתום... והייתי אז בן כ' שנה והייתי מעמידו על מקום החטא בהן וכו'. C'est seulement le disciple d'Israéli, Dounasch b. Tamîm, qui connaît le Commentaire du S. Yecira de Saadia et le combat (*ibidem* : וכאשר הגיע עוד אלינו פירושו לזה הספר ועמדתי על המקומות אשר חטא ונסכל ולא עמד על דבר מסתריהם וכו'). Rien n'indique ici un respect particulier envers Saadia. V. aussi mon אנשי קירואן, p. 17. — P. 301. Ibn ar-Rawendi n'était pas un juif apostat, mais un libre penseur arabe, qui a d'ailleurs influencé des sectaires juifs. V. mon חיוי הבלכי, p. 21-22. — P. 323, n. Il n'est pas prouvé que David al-Mokammeç ait été appelé en général aussi David ha-Babli [1]. Le דוד הבבלי nommé chez Pinsker, p. 43 et s., est un correspondant de Menahem Guizni, que nous savons maintenant avoir vécu plus tard. — P. 334, n. 3. Au lieu de la date de 968 pour la rédaction du *Tanna dibé Eliyahou*, qui est fondée sur le passage connu ויצא מהן יותר משבע מאות שנה, nous en avons à présent une autre plus précise, celle de 904, v. *Z. f. H. B.*, XIII, 132. — P. 341. Sur le titre de ראש כלה décerné à Hasdaï ibn Schapront, voir mes *Studien*, I, 54. — P. 359. Le disciple de Menahem, Ben Kafron, ne s'appelait pas Ephraïm, mais Isaac ; nous avons de lui une seliha avec l'acrostiche יצחק בן קפרון, publiée par Harkavy, חדשים גם ישנים, N° 2, p. 1 (ce qu'il faut ajouter dans la *Jew. Encycl.*, *s. v.*, II, 676). — P. 367. Ce n'est pas Jacob b. Nissim qui fut l'élève de Houschiel, mais son fils, le célèbre Nissim b. Jacob, comme il le dit formellement dans son *Maftéah* (éd. Goldenthal, 13*a*) : וזה המעשה בקבלה לי אצלי מרבי אדוננו הרב הקדוש רבי חושיאל ראש בי רבנן ז"ל ולתחיה ; v. aussi mon אנשי קירואן, p. 19. — P. 388. Sur les rapports de Hakim avec les Juifs, voir encore le fragment édité par Neubauer, *J. Q. R.*, IX, 24 et s., et le commentaire de Kaufmann, *Z. D. M. G.*, LI, 436. Hakim n'en a pas moins eu un médecin juif, qui était connu sous le nom de אלחקיר אלנאפע « le pauvre utile », v. *Monatsschrift*, XLVIII, 49.

Notes. — P. 403. Sur le passage de *Halachot Guedolot*, v. *Riv. Isr.*, VI, 179. Sur la désignation de קטנות, v. aussi *Monatsschrift*, XLIV, 548. — P. 416. Les passages talmudiques sur la Gaule ont été recueillis par Krauss, *Revue*, XXV, 14 et suiv. ; v. aussi ses *Lehnwörter*, *s. v.* אספמיא et גלרא. M. Salomon Reinach a cru pouvoir établir l'existence d'une communauté juive à Lyon au IIe siècle (*Revue*, LI, 245 et s.). — P. 417 et s. Sur la succession des rois judéo-himyarites et le judaïsme de Dhou Nowâs, on trouvera maintenant d'amples indications dans Hartmann, *Die arabische Frage*, 481 et s., 507. La destruction de la puissance himyarite, c'est-à-dire le

1. Il est vrai que Jehuda b. Barzilaï l'appelle ainsi (*Commentaire du S. Yecira*, p. 77 : וכתב בתחלת ספרו דוד הבבלי הידוע אל מקמוס וכו' ; cf. *Revue*, L, 27), mais il ne doit guère avoir eu de renseignements authentiques à son sujet. Les fantaisies d'Albeck dans son édition du ספר האשכל (fascicule I, Berlin, 1910, p. 74) qui voudrait faire de David le père de Meborach b. D. (voir sur lui mon אנשי קירואן, p. 35) et du Gaon Hai b. D., ne méritent guère d'attention.

detrônement de Dhou Nowâs par la seconde invasion des Abyssins, survint en 525 (*ib.*, p. 162), ce qui justifie la chronologie de Grætz. — P. 451. Sur les relations entre Soura et Poumbadita et leurs revenus, v. encore le commencement de ma monographie sur Dosa b. Saadia. — P. 475. Sur les rapports des Caraïtes avec les Sadducéens et la théorie de Geiger, v. maintenant mes observations dans le recueil *Abraham Geiger*, *Leben und Lebenswerk* (Berlin, 1910), p. 382 ss. — P. 480. Le סֵפֶר המצות me paraît ne pas être identique avec le פרלכה, qui était sans doute un abrégé du premier ; c'est ce qui ressort formellement des paroles de Yéfet publiées par moi (*Revue*, XLV, 186) : והכלא קאל (אי ענן) פי ספר מצות אלדי לה... וקאל פי אלפדלכה (cf. *ibid.*, p. 187, n. 1). — P. 481 et s. La reproduction des textes de Kirkisâni et d'Anan, à présent que leurs ouvrages sont imprimés, était complètement inutile ; de simples références auraient suffi. — P. 496. La défense de laisser brûler une lumière le sabbat, la théorie du רכוב et la restriction du lévirat à des parents remontent toutes à Anan lui-même, v. *Revue*, XLIV, 175 ; XLV, 61 et *Kaufmann Gedenkbuch*, p. 173. — P. 497. Les Ananites existaient encore à l'état de groupe distinct, d'ailleurs en décroissance, à l'époque de Kirkisâni ; celui-ci écrit en effet (éd Harkavy, p, 317, l. 4) : פאמא אלענאניה פקד קלו גדא פכל מא גאו הם פי נקצאן. — P. 499. Sur les opinions de Benjamin Nahawendi, v. à présent mon article d'ensemble dans l'Encyclopédie hébraïque אוצר ישראל, *s. v.* (III, 126-129). — P. 510, n. 2. Les Schadganites ne sont pas identiques avec les Youdganites. Les premiers ont reçu leur nom d'un certain Schadgân, dont on ne sait presque rien. M. Harkavy a trouvé un nouveau détail dans un fragment qu'il voudrait attribuer à Saadia (publié dans le *Woskhod*, février 1900, p. 85). D'après ce texte, ce sectaire soutenait qu'un pécheur doit jeûner quarante jours, interprétant le mot יכנו dans Deut., xxv, 3, rapproché de Prov., xx, 30, dans le sens de jeûne, et que le mois de Schebat y est compris à cause de sa ressemblance avec le mot שֵׁבֶט : ולא קאל שאדגאן באן אלגאפ... יגב אן נצומה מ' יומא לאנה יפסר ארבעים יכנו [יצומ]ה לאנה מכות חדרי בטן ויכון שהר שבט פי... א אד ישבה אסם שבט מוסר. — P. 512, Au lieu de « Akbariten », lire « Okbariten », c'est-à-dire originaires de la ville d'Okbara, v. *Revue*, XXXIV, 162, n. 2. Meswi al-Okbari (qui figure plus loin, p. 524, comme fondateur de la secte des Baalbékites) est confondu ici avec Ismaël al-Okbari. Sur ce dernier, v. mon article dans la *Jew. Encycl.*, *s. v.* (VI, 648, la faute d'impression *Akbara* a causé le déplacement de l'article). — P. 513. Abou Imrân al-Tiflisi ou Moûsa al-Za'frâni, qui était originaire de Za'franiya (près de Bagdad) et vécut ensuite à Tiflis, n'a rien de commun avec Moïse b. Amram *ha-Parsi*, cité par Ibn Ezra, comme le veut aussi Steinschneider (*Jewish Literature*, p. 118). — P. 514. Sur Meswi, v. encore *Revue*, L, 18. Sur l'énigmatique עיון הזהובים בימי קדש, v. *ibid.*, XXXIV, 165, n. 1. — P. 515. Sur Scharischtan, v. Israelsohn, *Revue*, XX, 306 ; il est fort plausible, comme le montre ce savant, qu'au lieu de תמאנרן פאסוקה il faille lire תמאן פ' et qu'il s'agisse des hui derniers versets du Pentateuque. —

P. 552. Les Caraïtes n'affirment nulle part que Ben Ascher ait été des leurs. L'épithète de המלמד n'est pas exclusivement caraïte, v. *Revue*, XLVIII, 145, n. 1, et l'addition רי"ת chez Hadassi ne prouve rien.

Ces remarques de détail montreront, je l'espère, que j'ai lu avec beaucoup d'attention le texte de Grætz et les additions de M. Eppenstein. Car, encore que notre connaissance du passé fasse chaque jour des progrès, Grætz restera toujours notre historien classique et comme l'architecte de notre histoire. Et si le cinquième volume, qui avait le plus besoin d'être modifié, peut encore être utilisé maintenant, nous le devons à M. Eppenstein, qui s'est acquitté de sa tâche avec beaucoup d'application et d'intelligence.

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

AMRAM (D. W.). **The makers of Hebrew books in Italy being chapters in the history of the Hebrew printing press**. Philadelphie, Julius H. Greenstone, 1909; in-8° de xx + 417 p.

Cet ouvrage est la première étude d'ensemble sur l'histoire des impressions hébraïques en Italie ; c'est une contribution intéressante non seulement à la bibliographie hébraïque, mais aussi à l'histoire intérieure des Juifs. Le livre est divisé en quinze chapitres. Le chapitre I contient une introduction qui nous mène jusqu'à 1475, année du premier imprimé hébreu daté; le chap. II étudie les plus anciens imprimés datés, de Reggio di Calabria, Pieve di Sacco, Mantoue, Ferrare et Bologne; le chap. III est consacré à la famille des Soncinates et à leurs impressions de Soncino et de Naples ; le chap. IV, à Gerson Soncino et à ses impressions de 1488 à 1535; les chap. VII-IX, à Daniel Bomberg, imprimeur à Venise de 1515 à 1549 ; le chap. X passe en revue quelques imprimeries moins importantes du XVIe siècle. Le chap. XI raconte les contestations entre Giustiniani et Bragadini ainsi que l'autodafé du Talmud. Le chap. XII est consacré à Ferrare, Sabbioneta, Riva di Trento ; le chap. XIII, à Crémone et Mantoue ; le chap. XIV, aux impressions postérieures de Venise ; le chap. XV, à celles des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Le volume se termine par la bibliographie et un Index des noms de personnes et de lieux. Il est orné de cinquante-quatre illustrations, pour la plupart reproductions de textes, frontispices, vignettes, initiales et marques typographiques. L'exécution en est fort bonne, de sorte qu'il est d'une lecture non seulement utile, mais aussi agréable. Ce n'est pas une sèche collection de détails, de noms et de dates, mais une exposition vivante, « finaliste » et attrayante d'un chapitre intéressant de l'histoire de la civilisation juive.

Mais nous touchons là au côté faible de cet ouvrage. Il a de la valeur pour les profanes, non pour les spécialistes, parce qu'il manque de

précision et de sûreté en matière de bibliographie, de philologie et d'histoire, et surtout parce qu'il ne repose pas sur un examen personnel et original des sources. C'est une compilation faite à l'aide de sources secondaires ; beaucoup d'indications ont été acceptées de seconde main sans avoir été vérifiées et sont pour cette raison partiellement inexactes ou du moins imprécises. L'auteur n'est pas un savant de profession. Les mots étrangers fourmillent de fautes d'impression. Les illustrations ne me paraissent également remplir leur but qu'imparfaitement, parce que les reproductions, généralement réduites et souvent manquées, ne donnent pas au lecteur une idée exacte de la beauté, de la finesse et de la netteté des originaux. Quelques lignes seulement d'une reproduction en grandeur naturelle et aussi soignée que possible de l'original d'un imprimé auraient été meilleures et plus intéressantes que des pages entières, réduites et mal exécutées. Celui qui connaît les imprimés ne pourra pas se soustraire à l'impression peu satisfaisante produite par ces illustrations. Le fac-similé de la marque typographique de Gerson Soncino à Rimini est passablement grossier et ne paraît même pas être une reproduction de l'original, mais plutôt du fac-similé de Sacchi. Dans le fac-similé de la p. 75, il est difficile de reconnaître une page du Mahzor de Soncino 1486. La reproduction de la marque typographique de Crémone à la p. 317 est manquée. On pourrait en dire autant d'autres reproductions.

Les observations qui suivent peuvent servir d'additions et de rectifications. L'auteur croit que l'Allemagne ne peut revendiquer que l'honneur de l'invention de l'imprimerie, mais que, par suite de la rudesse des mœurs qui y règnaient alors, elle s'est montrée incapable de développer cet art ou n'importe quel autre (p. 21) ; cette opinion est erronée en ce qui concerne l'art de l'imprimerie au xve siècle. Il est également inexact que le premier incunable hébreu daté (le commentaire de Raschi sur le Pentateuque) ait disparu, sauf un seul exemplaire, par la faute de l'Inquisition (p. 24). Le commentaire de Raschi n'a jamais fait partie des ouvrages interdits par l'Inquisition. Bien mieux, il y a des livres hébreux qui n'ont jamais été inquiétés par elle et dont nous ne savons plus rien, sinon qu'ils ont existé. On est étonné de lire (même page) que Raschi a écrit son commentaire près de sept cents ans avant 1475. — P. 25, ארבע טורים est traduit par « quatre piliers », avec cette explication que ces piliers servent à soutenir la tente tombée de David dans le pays des étrangers. — P. 26, l. 3, le mot כתיבה, qui signifie « écriture », est traduit par « mot », comme s'il y avait בְּתִיבָה. Je crois qu'il s'agit en cet endroit de l'écriture *droite*. — La note 1 de la p. 28 présente une confusion de deux livres différents de Petrus Niger. — La formule צעיר המחוקקים est trop pressée par l'auteur (p. 48), qui y voit à tort l'indice d'une modestie extrême. — Le nom de Mentzlin est considéré par erreur comme un sobriquet dans la bouche de contemporains chrétiens, ce qui amène l'auteur à supposer gratuitement que Samuel prit le nom de Soncino pour se débarrasser de ce surnom méprisant (p. 52). De plus, ce qui est raconté ici de Samuel Soncino et des privilèges financiers à lui

accordés par le duc de Milan est inexact en ce sens que, d'après Sacchi (p. 47), ce n'est pas Samuel, mais Symon, qui fut privilégié. Pour la mort d'Israël Nathan Soncino, l'auteur indique d'après Sacchi, et sans hésitation, la date de 1488 (p. 56). Mais Sacci lui-même hésite entre 1488, 1490 et 1492 (p. 12, 15 et 57). — M. A. ne peut expliquer le nom de Colonto qu'on trouve chez Putnam (p. 56). Ce nom, qui ne donne aucun sens, provient évidemment de l'hébreu בבולוניה, mal lu et mal compris. — Ce qui est dit p. 60 du premier Mahzor romain imprimé est bien exagéré et ce qui est dit p. 61 du ס' עקרים est fantaisiste et, en partie au moins, complètement faux. — Il est inexact que *plusieurs* des premiers imprimeurs de Naples aient porté le nom d'Aschkenazi et de Gunzenhauser (p. 63 en bas). — Dans la note de la même page, il est parlé de l'édition des « Proverbes » d'Immanuel de Rome, comme s'il ne s'agissait pas du livre biblique des Proverbes, mais d'une collection de proverbes d'Immanuel. — P. 64, il faut lire Katorzi, au lieu de Ibn Katorzi, ou, comme dans l'édition du ס' השרשים de Naples, 1491, בן קאטורזו, « celui qui est originaire de Catorzo ». — P. 67, les illustrations du משל הקדמוני sont présentées comme une infraction formelle à l'interprétation traditionnelle du second commandement du Lévitique. Ce n'est vrai que *cum grano salis*. Au surplus, il n'eût pas été hors de propos, dans une histoire des livres hébreux imprimés en Italie, de parler en détail des gravures sur bois servant à encadrer les titres et les pages. Il n'aurait pas fallu manquer de citer le premier graveur sur bois juif dont le nom nous soit connu, celui qui a orné de plusieurs encadrements magnifiques l'édition princeps du Commentaire du Pentateuque par Behaï, Naples, 1492 : Moïse b. Isaac, ainsi qualifié dans le colophon : חרש חכם וחושב בחרושת עץ לעשות בכל מלאכת הדפוס. — Ce qui est dit p. 82 de l'édition de *Sanhédrin* de Barco manque de précision et l'étalage de science sur le mot גוי chez Raschi (p. 83-84) est complètement faux. L'auteur a omis d'indiquer le passage où Raschi explique גוים par « disciples de Jésus de Nazareth », et pour cause, car ce passage n'existe pas. Il a utilisé et cité Popper, p. 21, mais il ne l'a pas bien lu ; quant à Rabbinowicz, *Maamar*, p. 25, n. 29, il ne l'a pas vu ou ne l'a pas compris. — P. 92, note, il faut effacer le mot *always*. — Il s'étonne (p. 92) que Gerson (Jérôme) Soncino désigne son édition de Pétrarque parue en 1503 à Fano comme le premier fruit de ses travaux. Mais ces mots ne veulent pas dire que c'était le premier ouvrage imprimé par lui à Fano, puisque c'était le septième, mais que c'était le premier qu'il imprimât avec ses nouveaux caractères ; cf. les mots « questa nova forgia de stampa » dans le poème dédicatoire à César Borgia (p. 96). — ס' חבקבוק est traduit inexactement (p. 117) par « Livre de la Bouteille » et qualifié de « parodie grossière (*broad*) du Livre d'Habacuc ». La vérité sur ces points est exposée tout au long dans l'ouvrage de Davidson, *Parody in Jewish Literature*. — L'édition de Gersonide sur le Pentateuque à Pesaro en 1514 (p. 117, 142) n'existe pas, pas plus que celle du ס' חשרשים de Kimhi à Rimini en 1522 (p. 132) et celle du même ouvrage à Venise en 1521 (p. 133). — Il est inexact que ce soit seulement

après la mort de Gerson Soncino (1534) qu'on s'est servi d'un portail pour encadrer les titres (p. 132). Déjà la première grande Bible rabbinique de Venise (1517-1518) a cette figure au titre. — « Barfat, Responsa » (p. 145) est une désignation originale des שו"ת הריב"ש, mais le même ouvrage est cité plus loin (p. 304 en bas) sous le titre de « Séfer Bar Sheshet ». Cette manière de citer est d'un profane qui ne connaît pas bien l'ouvrage et qui copie sans réfléchir les indications bibliographiques qu'il a puisées à deux sources différentes. Mais pourquoi l'auteur n'a-t-il pas utilisé pour la liste des p. 144-145 l'article de Freimann dans la *Zeitschr. f. Hebr. Bibliogr.*, IX, 22 et suiv. ? — P. 155 et suiv., il aurait fallu noter ce fait important que Samuel Bomberg reçut du pape Léon X, pour sa grande édition de la Bible, le privilège suivant, reproduit dans une partie des exemplaires à la fin des Hagiographes : « Ne quis hosce libros cum Targum vel absque targum Bibliaeque expositores hebreos Ad decennium A. M.D.XV. imprimat vel imprimendos curet ; Leo. X. Pont. Max. sub excommunicationis et in terris Sanctae Roma. Ecclesiae librorum quoque amissionis pœna cavit. » Ce premier privilège en faveur d'un livre hébreu est devenu le modèle des Approbations rabbiniques postérieures (הסכמות), avec la défense de réimprimer dans un intervalle déterminé. — P. 205, l'auteur cite un ouvrage grammatical de Cidkia Anav, qui aurait paru chez Bomberg. Nous ne sommes pas curieux de connaître ce livre inconnu des bibliographes. Il n'existe pas. Il est dû à une confusion entre Benjamin b. Juda בל"ב (XVIe siècle) et Cidkia Anav (XIIIe). — P. 217 : *Pesukim uketubim*, au lieu de *Pesakim uketabim*, est une lourde erreur, de même « the Gaon *of* Liwa », comme si Liwa était un nom de lieu et non un nom de personne ; de même p. 219, pour *Sefer Hanock*, au lieu de *Séfer hahinnuk* (ס' החינוך), et pour la mention de דרכי הנקוד והנגינות, comme si c'était un livre distinct paru en 1525, alors que c'est seulement un appendice de la Bible rabbinique. Une grossière méprise est encore *Shebile Haleket* (p. 223) pour *Shibbole haleket* (שבלי הלקט). — Que faut-il entendre par les « Seven rules of Asher b. Yehiel » (p. 221 en bas) ? D'où l'auteur sait-il que Yehiel b. Yekoutiel ha-Cohen était docteur ? — P. 255, l. 3-7, inexactitudes. D'abord l'ouvrage de Maïmonide ne s'appelle pas יד החזקה, mais משנה תורה ; ensuite, il a été imprimé non quatre, mais au moins cinq fois jusqu'en 1550. — La note de la p. 266 est erronée. La bulle indiquée comme n'existant pas a été publiée *in extenso* en 1893 par M. Stern dans ses *Urkundliche Beiträge*, ce que l'auteur, avec un peu plus d'attention, aurait pu voir dans l'ouvrage, utilisé par lui, de Popper, *The Censorship of Hebrew Books*. — Les quatre signatures reproduites en fac-similé p. 301 ne prouvent pas, comme il le croit, une censure quadruple, car les deux dernières signatures de 1598 sont étroitement attachées l'une à l'autre et attestent que Luigi da Bologna, sur l'ordre de Fr. Giov. Montef..., inquisiteur de Modène, a soumis le livre à l'examen. Des notes de censeurs multiples (jusqu'à six) ne sont pas rares dans les ouvrages hébreux provenant d'Italie. — P. 328, lire Pius V, au lieu de Pius IV. — P. 330, Mirra di Crescino est Méir b.

Ephraïm. — Parmi les imprimeries hébraïques fondées au XVIe siècle, il aurait fallu citer celle de Bergamo, où une grammaire hébraïque de Guglielmo Franchi Romano, Neofita, intitulée שמש לשון הקדש, parut en 1591, puis en deuxième édition, en 1599. — P. 358, note, les mots מן הפלוסופים (Kozari, *in in.*) sont traduits « among publishers » ! — C'est à tort que la dépréciation de soi-même sous la plume de celui qui écrit, dans le style hébreu, est considéré par l'auteur comme une humiliation et un défaut de dignité (p. 394). — Il est amusant de relever une faute d'ignorance dans les corrections de fautes d'impressions (il y en a une douzaine environ). Un livre *Amer naki*, publié en 1810, est cité p. 397, note. Dans les Errata, on lit la « rectification » *Omer naka*. Ainsi l'auteur ignore non seulement le passage de Daniel, VII, 9 (כַּעֲמַר נְקֵא), mais encore la prononciation et la signification de ces mots.

En dépit de ces nombreuses inexactitudes et incorrections, en dépit de beaucoup d'erreurs et de fautes d'impression, et quoique ce livre ne constitue pas un enrichissement de la science, il mérite d'être chaudement recommandé. Comme on n'y a pas employé de caractères hébreux et que tous les mots de cette langue ont été transcrits en lettres latines, il peut être lu avec profit même par ceux qui ne savent pas l'hébreu. Habilement composé, il est d'une lecture instructive et suggestive pour quiconque s'intéresse à l'histoire des impressions hébraïques. Il n'en a été tiré que 500 exemplaires et le prix (3 dollars) est modique eu égard à la beauté de l'exécution.

N. Porges.

Blau (L.). **Bacher Vilmos élete és müködése** (**La vie et l'œuvre de W. Bacher**). Budapest, Athenaeum, 1910 ; in-8° de XI + 176 p. (Tirage à part de la Magyar-Zsidó Szemle, 1910, n° 1.)

Le 12 janvier de cette année, M. Wilhelm Bacher, directeur du Séminaire rabbinique de Budapest, a atteint sa soixantième année et les nombreux amis et élèves du maître ont saisi cette occasion pour lui témoigner leur affectueux dévouement. Il n'était pas besoin de cette circonstance pour apprécier la valeur scientifique de M. Bacher ; établie sur des œuvres d'un mérite durable, elle est reconnue dans des cercles chaque jour plus étendus. On sait depuis longtemps ce que la science du judaïsme doit à ce travailleur éminent, à ce pionnier qui a frayé des voies inconnues, à ce chercheur qui a enrichi nos trésors littéraires. D'ailleurs, la modestie du jubilaire se dérobe aux honneurs. Les bienfaits qui rayonnent de son existence simple et calme sont si abondants et si variés qu'il est plus facile de les ressentir que de les décrire. Il n'est pas seulement le premier maître du Séminaire rabbinique de Budapest, où il a formé une lignée d'élèves distingués ; il en est le soutien, dans le sens le plus élevé du mot. Par l'ascendant de son caractère, il dirige,

anime et féconde les forces juvéniles qui lui sont confiées. Il ne recherche pas l'influence personnelle, il ne tient pas à se faire valoir, mais quiconque a eu le bonheur de recevoir ses leçons reste sous le charme et se sent puissamment attiré vers lui.

Aussi, bien qu'il puisse se passer d'hommages, tous ceux qui ont eu leur part de ses bienfaits ont-ils considéré comme un devoir de témoigner au maître leur profonde gratitude à son entrée dans la vieillesse, si l'on peut appeler vieillesse cette maturité allègre et toujours ardente au travail. C'est ainsi que le 25 janvier 1910 fut une fête pour l'école où M. Bacher a enseigné pendant trente-deux ans et qu'il dirige aujourd'hui, fête aussi cordiale que solennelle. A cette occasion, la *Magyar-Zsidó Szemle*, dont le jubilaire fut un des fondateurs et rédacteurs, a édité un numéro spécial, également tiré à part, dont l'éditeur est M. L. Blau, disciple et collègue digne du maître.

Le volume dédié à M. Bacher se compose d'une série de travaux où sont appréciés tous les mérites de l'homme et de l'œuvre. M. Arnold Kiss, le célèbre en une ode d'inspiration élevée ; M. Fr. Mezey le caractérise heureusement ; M. Edouard Neumann retrace sa vie avec beaucoup de sentiment et M. Ludwig Blau dresse l'inventaire de son œuvre littéraire avec un soin minutieux ; elle ne comprend pas moins de six cent onze travaux, dont quarante-cinq livres ; le reste se compose d'articles dispersés dans quarante-six périodiques. M. Alexandre Büchler s'occupe de la famille Bacharach, dont descend M. Bacher ; cette étude intéressante repose sur des documents d'archives et contient beaucoup de renseignements nouveaux, qui méritaient d'être connus.

M. Samuel Krauss apprécie Bacher comme exégète biblique et le caractérise par des traits fort justes ; il expose avec quelle précision et quelle sobriété le maître explique la Bible, l'élevant au-dessus de la littérature surabondante, comment il en favorise la connaissance positive et quels services il a rendus dans ce domaine. C'est M. Adolphe Büchler qui étudie l'œuvre la plus considérable et la plus importante de Bacher, celle qui est consacrée à l'Agada des Tannaïm et des Amoraïm. Il montre comment l'auteur y a groupé et ordonné les éléments dispersés de la littérature traditionnelle, comment il a fait revivre, à l'aide de leurs enseignements épars, la personnalité des docteurs du Talmud, avec quelle pénétration et quelle diligence il a recueilli les matériaux pour élever ce monument d'histoire littéraire. A cette étude se rattache un Index hébreu des ouvrages consacrés à l'Agada, par M. M. Guttmann ; c'est un répertoire qui sera utile à consulter.

M. L. Venetianer caractérise Bacher comme théologien en choisissant des exemples dans ses différents ouvrages et en réunissant de fines observations qui font mieux comprendre les philosophes juifs du moyen âge. M. M. Richtmann nous présente Bacher comme orientaliste enrichissant la linguistique par ses études comparatives, révélant les relations littéraires des Arabes et des Juifs, consacrant des études à Nizami et à Sadi, introduisant Schâhin et Imrâni dans la littérature juive. M. Blau fournit

des renseignements intéressants sur l'histoire de la traduction hongroise de la Bible, à laquelle Bacher prit une part prépondérante. Le travail dura onze ans et occupa sept cent soixante-neuf séances. Il ne s'agissait pas seulement d'uniformiser les traductions antérieures ; elles furent remaniées quant au fond et quant à la forme et il en sortit une œuvre digne de l'exégèse moderne. M. B. Vajda retrace l'activité publique de Bacher et M. J. Bánóczi, qui fut un des rédacteurs en chef de la *Magyar-Zsidó Szemle*, rappelle en termes cordiaux la collaboration du maître à cette revue.

C'est à M Blau que nous sommes redevables de ce volume. Il contient beaucoup de notes biographiques qui n'intéressent pas la science proprement dite. Mais quand il s'agit d'honorer un homme dont toute la vie a été vouée au service de la science et dont la modestie a toujours dédaigné les questions de personnes pour se consacrer au fond des choses, les circonstances extérieures et les traits individuels n'acquièrent-ils pas du prix à nos yeux ? En honorant W. Bacher, le judaïsme s'honore lui-même.

J. Wellesz.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LX, p. 70. — ברוקנהויזען signifie *à* Rockenhausen. Tel est, en effet, le nom de la localité, et nullement Brauckenhausen, qui n'existe pas. Cette erreur, commise déjà par Graetz, a été corrigée par moi dans ma *Geschichte der Juden in der Kurpfalz*, p. 4, n. 5. — *Lœwenstein.*

Le gérant :
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

APTOWITZER (V.). Les noms de Dieu et des anges ; contributions à l'histoire de la mystique et de la Cabbale 39
BACHER (W.). Les poésies inédites d'Israël Nadjara (*suite et fin*)..... 221
BERTO (Paul). Le Temple de Jérusalem (*suite et fin*) 1
GOLDZIHER (I.). Mélanges judéo-arabes..... 32
HELLER (Bernard). La chute des anges : Schemhazai, Ouzza et Azaël. 202
HILDENFINGER (P.). Actes du district de Strasbourg relatifs aux Juifs (juillet 1790 — fructidor an III) 235
LÉVI (Israël). Les Dorschè Reschoumot..... 24
MARMORSTEIN (A.). L'épître de Barnabé et la polémique juive..... 213
RÉGNÉ (Jean). Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les Juifs (1213-1291) 161
SCHWAB (Moïse). Manuscrits hébreux en France..... 98
WELLESZ (J.). Méir b. Baruch de Rothenbourg (*suite*)..... 53
WOLFSON (David). Le Bureau du commerce et les réclamations contre les commerçants juifs (1726-1746)..... 73

NOTES ET MÉLANGES.

EPSTEIN (I. N.). Les Novelles de R. Nissim sur Meguilla 260
LÉVI (Israël). A propos du Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 63 *d*-64 *a*). 256
KAMINKA (A.). L'académie de Lydda 259
KLEIN (S.). I. R. Josué à Emmaüs..... 106
II. La מתיבתא רבא de Lydda..... 107
III. R. Yosé et R. Yosé b. Hanina..... 109
SCHUHL (Moïse). Un manuscrit hébreu de la Bibliothèque de Rouen. 263

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). ספר אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Quellen ediert, mit kritischen Noten und Erklärungen versehen, Traktat Joma, par B. RATNER... 151

Krauss (S.). Sanhedrin-Makkoth, Die Mischnatraktate über Staatsrecht und Gerichtsverfahren, par H.-L. Strack 303
Lambert (Mayer). Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen, par Arno Kropat 149
Liber (Maurice). Revue bibliographique (*suite et fin*)..... 110 et 266
Porges (N.). The makers of Hebrew books in Italy being chapters in the history of the Hebrew printing press, par D. W. Amram. 312
Poznanski (Samuel). I. The Commentary of Rabbi Meyuhas b. Elijah on the Pentateuch..... 154
II. Geschichte der Juden... Fünfter Band. Geschichte der Juden vom Abschluss des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027). Vierte verbesserte und ergänzte Auflage. Bearbeitet von S. Eppenstein, par H. Graetz 306
Wellesz (J.). Bacher Vilmos élete és müködése (La vie et l'œuvre de W. Bacher), par L. Blau 316

Additions et rectifications..... 160 et 318

Table des matières..... 319

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.60

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 05 004 4